

# اقبال کا نظریہ اخلاق

سعد احمد رفیق

دارۃ ثقافت اسلامیہ  
کلب روڈ، لاہور

# اقبال کا نظریہ اخلاق

سعید احمد رفیق ، ایم۔ اے  
پروفیسر گورنمنٹ کالج ، کوئٹہ

ادارہ ثقافت اسلامیہ

کلب روڈ ، لاہور

طابع : ایم منیر قاضی مٹلی پرنٹرز سرکس روڈ ، لاہور  
ناشر : محمد اشرف ڈار ، سیکرٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ  
نرسنگداس گارڈن ، کلب روڈ ، لاہور



## پیش لفظ

ہم میں سے کون ہو گا جس نے اپنی تمام عمر میں ایک مرتبہ بھی یہ نہ سوچا ہو کہ کونسی بات اچھی ہے اور کون سی بُری، کون سا عمل صائب ہے اور کون سا غیر صائب، کون شخص نیک ہے اور کون بد۔ یہ تو ممکن ہے کہ ہم میں سے کسی نے سیاسی مسائل پر اپنی توجہ مبذول نہ کی ہو اور کسی نے معاشی پر، ایک نے تعلیمی پہلو پر غور نہ کیا ہو اور دوسرے نے مذہبی امور پر۔ ادبی، تاریخی اور مختلف عمرانی علوم کے مسائل پر تو ہم میں سے اگر اکثر نہیں تو کم از کم کچھ تو کبھی توجہ نہیں دیتے۔ طبی علوم کے مسائل پر تو ہم میں سے کم ہی غور کرتے ہیں۔ لیکن یہ خیر و شر، صائب و غیر صائب، نیکی اور بدی، ایک ایسا مسئلہ ہے کہ جس پر کم و بیش ہر شخص ضرور اپنی توجہ مبذول کرتا ہے، نظری طور پر نہ ہی عملی طور پر، شعوری طریقہ سے نہ ہی غیر شعوری طریقہ پر۔ بہر حال اس مسئلہ پر سوچتا ہر شخص ہے۔ نظری طور پر تو ہم میں سے یقیناً بہت ہی کم غور و فکر کرتے ہیں لیکن عملی طور پر اخلاقی اصول کسی نہ کسی صورت سے ہمارے سامنے آتے ہی رہتے ہیں۔ عام طور سے ان اصولوں پر زیادہ توجہ نہیں دی جاتی لیکن جب کوئی ایسا واقعہ پیش آجائے جو کسی خاص اصول سے متعین ہوتا ہو تو اس واقعہ کے ساتھ ساتھ اس اصول پر بھی نظر ڈالنی پڑتی ہے۔ اس کی حیثیت عموماً عملی ہوتی ہے لیکن بعض مرتبہ یہ اصول بھی بن جاتی ہے۔ اس قسم کا غور و خوض پہاڑی عمل ہو یا نظری اور فکری، ایک خاص اہمیت رکھتا ہے۔ اس غور و خوض کی اہمیت اس غور و خوض کے عمل ہی میں پوشیدہ ہوتی ہے نہ کہ اس کے نتائج میں۔ نتیجہ چاہے کچھ بھی ہو، بلکہ چاہے کچھ بھی نہ ہو لیکن یہ غور و خوض بذاتِ خود ایک ایسی قدر ہے جو آپ اپنا انجام ہے۔ انفرادی اور اجتماعی ہر قسم کی زندگی کو بہتر بنانے کے لیے خیر و شر کے مسئلہ پر غور کرنا لازمی اور

ضروری ہے کہ بغیر اس کے انسان صحیح معنوں میں انسان نہیں بن سکتا۔  
طبعی طور پر ہر واقعہ کی کچھ نہ کچھ علت ضرور ہوتی ہے۔ کسی نہ کسی علت کے بغیر کسی واقعہ کا ظہور پذیر ہونا ناممکن ہے۔ نفسیاتی طور پر ہر واقعہ کی غایت لازمی ہے ہر نفسیاتی عمل کا کچھ نہ کچھ مقصد ضرور ہوتا ہے جس کے حصول کے لیے وہ عمل کیا جاتا ہے۔ عمل طبعی ہو یا نفسیاتی، اس کی علت یا غایت کی موجودگی ضروری ہے۔ علت یا غایت سے کوئی عمل مبرا نہیں ہو سکتا۔ زندگی کے ہر شعبہ میں "کیوں" کا استفسار منطقی طور پر نہ صرف ٹھیک ہے بلکہ اس قسم کا سوال ہمارا حق بھی ہے۔ "کیوں" کا جواب چاہے علت ظاہر کر کے دیا جائے یا غایت بہر حال کچھ نہ کچھ جواب ضرور ہوتا ہے۔ علت یا غایت کا معلوم نہ ہونا اس کی عدم موجودگی پر دلالت نہیں کرتا۔ انسانی ترقی کی جدوجہد کی ایک وجہ علت معلوم کرنے کی کوشش ہی میں پنہاں ہے۔ لیکن اخلاقی معاملات میں "کیوں" کا سوال خود اپنی نفی کر دیتا ہے۔ "بارش کیوں ہوتی ہے؟ جنگ کی کیا وجہ یا وجوہ ہیں؟" ایک شخص اپنی اولاد کی پرورش کیوں کرتا ہے؟ اس قسم کے تمام "کیوں" چاہے وہ طبعی واقعات سے متعلق ہوں یا تمدنی اور انفرادی زندگی سے۔ بالکل ٹھیک ہیں کیونکہ وہ علت یا غایت کی طرف دلالت کرتے ہیں۔ لیکن اخلاق میں یہ لفظ "کیوں" اخلاقی قدر ہی کو ختم کر دیتا ہے۔ "انسان نیک کام کیوں کرے؟" اپنے فرائض کو کیوں انجام دے؟" وہ کیوں خیر کی راہ اختیار کرے؟" ہم کیوں سچ بولیں؟" کیوں دوسروں کی مدد کریں؟" یہ ایسے سوالات ہیں جن کا جواب آسان نہیں۔ انسانی افعال اور خصوصاً ارادی افعال کو اگر قانون علت و معلول کے تحت لانے کی کوشش کی جائے تو آزادی ارادہ باقی نہ رہے اور اس کے ساتھ ہی ساتھ اخلاق اور اخلاقی زندگی بھی اور اگر ان کی غایت معلوم کرنے کی کوشش کی جائے اور اس ارادے یا فعل کو صرف ذریعہ سمجھا جائے تو اسے انسان کا اخلاقی شعور تسلیم نہیں کرتا کہ کسی اخلاقی قدر کو کسی غیر اخلاقی مقصد کا صرف ذریعہ بنا یا جائے۔ اور کسی اور چیز کو اخلاق کا مقصد سمجھ لیا جائے۔ اگر لفظ "زندگی" کو اس کے صحیح معنوں میں استعمال کیا جائے تو وہ یقیناً ہر چیز کا مقصد ہے



لیکن بغیر اخلاق کے زندگی حقیقی اور صحیح زندگی بن ہی نہیں سکتی اور اس طرح اخلاق زندگی کا صرف ایک آلہ کار نہیں رہتا بلکہ ایک ایسا جزو لاینفک جو اس کی اصل روح ہے۔ اس کے علاوہ جب اخلاقی مسائل میں کیوں کا سوال کیا جاتا ہے تو اس کا صاف مطلب ہے کہ ہم اس ارادہ یا فعل کو حقیقتاً ٹھیک نہیں سمجھتے بلکہ اسے خیر بنانے یا بکھنے کے لیے کسی اور چیز کا سہارا لیتے ہیں اور اس طرح وہ ارادہ یا فعل خیر بالذات نہیں رہتا۔ غرض ہم دیکھتے ہیں کہ اخلاق میں 'کیوں' کا جواب آسان نہیں۔ اس کے جواب کی ایک تو یہ صورت ہو سکتی ہے کہ کسی ایسے 'قانون' کو دریافت کیا جائے جس کی پیروی ہمارے افعال کو صائب بنا دے۔ بعض اخلاقی مفکرین نے قانون کو بہت زیادہ اہمیت دی ہے اور قانونی کہلاتے ہیں۔ قانونی مفکرین میں بعض خارجی قوانین پر زور دیتے ہیں اور بعض داخلی قوانین پر۔ بہر حال خارجی قوانین ہوں یا داخلی۔ صرف قانون کی پیروی مقصد نہیں بن سکتی۔ قانون کی پیروی کسی مقصد کے حصول کا صرف ایک ذریعہ ہو سکتی ہے نہ کہ مقصود بالذات۔ غایتی مفکرین غایت کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں اور اخلاقی زندگی کا مقصد اس غایت کے حصول کو قرار دیتے ہیں۔ اخلاقیات میں اس غایت کو ہم ام الفضائل کہتے ہیں۔ اگر ہم کسی مقصد کو مقصد اعلیٰ مان لیں۔ کسی خیر کو ام الفضائل قرار دے لیں تو ہمارا ہر فعل اس ام الفضائل کے تعلق سے خیر ہوگا۔ جو فعل اس ام الفضائل کے حصول میں جتنا معاون و مددگار ہوگا۔ وہ اسی نسبت سے خیر ہوگا۔ اور جو فعل اور عمل اس ام الفضائل سے جتنی دور لے جائے گا اسی نسبت سے شر ہوگا۔ اس قسم کے خیر ایک سے زیادہ بھی ہو سکتے ہیں۔ لیکن متعدد مقاصد بالذات ہونے میں منطقی طور پر ایک زبردست نقص یہ ہے کہ یہ تمام خیر برابر باوقعت نہیں ہو سکتے بلکہ کثرت اور کیفیت کے لحاظ سے ان میں فرق ہوگا۔ اس طرح حقیقی طور پر ام الفضائل صرف ایک ہی ہونا چاہیے۔ غایتی مفکرین نے کسی نہ کسی چیز کو ام الفضائل قرار دیا ہے۔ مسرت۔ طاقت۔ محبت۔ تکمیل نفس۔ فلاح و بہبود وغیرہ بہت سے ایسے معیار ہیں جنہیں مختلف مفکرین نے ام الفضائل قرار دیا ہے۔

اقبال ایک مفکر ہیں۔ ان کے نظام فکر میں اخلاق کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ اخلاقی طرز پر وہ قانونی نہیں ہیں بلکہ غایتی ہیں۔ انہوں نے اخلاقی معیار کو ایک ام الفضائل کی شکل میں پیش کیا ہے۔ اس کتاب کا مقصد اس معیار کی تشریح ہے۔ اس پر بحث اور اسے حاصل کرنے میں ایمانی اور علمی اقدار کو پیش کرنا ہے۔

انسانی زندگی میں انفرادی اور اجتماعی طور پر اخلاق کی جواہریت ہے اس سے انکار ممکن نہیں۔ ہر قوم، ہر مذہب ہر زمانہ میں اخلاق پر زور دیا گیا ہے۔ روحانی، دنیوی، مادی غرض کسی قسم کی ترقی بھی بغیر اعلیٰ اخلاق کے ممکن نہیں۔ ترقی کی عمارت جن بنیادوں پر استوار ہے ان میں ایک اخلاق ہے۔ ترقی کے دوسرے عناصر اور اخلاق میں عمل اور رد عمل کا تعلق ہے۔ اخلاق باقی عناصر کو آگے بڑھاتا ہے اور یہ عناصر اخلاق کو۔ اور اس طرح ایک قوم شاہراہ پر گھمزن رہتی ہے۔ اخلاق کی اہمیت کے پیش نظر ہر زمانہ میں اخلاقی مسائل پر غور و خوض کیا گیا ہے۔ انسان جب سے دائرۂ تہذیب میں داخل ہوا ہے اس وقت سے لے کر آج تک ہر قوم اور ملک نے اخلاقی قوانین وضع کئے ہیں۔ لیکن ان پر نظری اور اصولی بحث سب سے پہلے یونانیوں نے شروع کی۔ سقراط کے زیر اثر یونان میں اخلاقی مسائل کے متعلق مختلف مدارس فکر قائم ہوئے جنہوں نے نہ صرف مختلف نظریات قائم کئے بلکہ ایسے ادارے بھی قائم کئے جہاں ان نظریات کے مطابق زندگی گزارنے کی کوشش کی جاتی تھی۔ یونانیوں سے پہلے چین میں کنفیو شس۔ ایران میں زرتشت۔ ہند میں مہاتما بدھ۔ مصر میں حضرت موسیٰ نے اگرچہ اخلاقی قوانین پیش کئے لیکن انہوں نے نظریاتی بحث نہیں کی۔ بلکہ اپنی اپنی قوموں کو صرف عملی اصول دیئے۔ یونانیوں کے بعد حضرت عیسیٰ نے اگرچہ اخلاقی اصول بھی پیش کئے۔ لیکن ان کی توجہ بھی زیادہ تر عملی پہلو ہی پر رہی۔ زمانہ وسطیٰ زیادہ تر اقطاعی، اسطو اور حضرت مسیحی کے نظریات کی تشریح میں صرف ہو گیا۔ قرآن کریم نے انسان کی توجہ پھر اخلاقی اصولوں کی طرف مبذول کی۔ مسلمانوں نے دوبارہ اخلاقی نظریات پر بحث شروع کی۔ اگرچہ ان کی توجہ کا اصل مرکز مابعد الطبیعیاتی مسائل تھے۔ بہر حال یونانیوں کے بعد جس قوم نے اخلاقی مسائل میں پوری دلچسپی کا اظہار کیا وہ مسلمان تھے۔ مسلمانوں کے متذلل کے بعد علم کی



روشنی نے دوبارہ یورپ کو متور کیا۔ دوسرے علوم کی طرح علم الاخلاق پر بھی توجہ مبذول کی گئی۔ جرمنی میں کانٹ نے اخلاقیات کو دوبارہ زندہ کیا۔ اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں اخلاقی اصولوں اور قوانین پر اس قدر بحث ہوئی کہ اس سے پہلے یونان کے سوا کبھی بھی اہل کیں میں نہ ہوئی تھی۔ گذشتہ صدی میں مسلم قوم تباہی کی اس سختی منزل تک پہنچی تھی جس کے آگے راہ مسدود تھی۔ قوم نے مفکر اور مصلح پیدا کرنے شروع کئے۔ جنوں نے قوم کو خواب غفلت سے بیدار کرنے کی کوشش کی۔ ان مفکرین میں ڈاکٹر اقبال ہیں صعب اولیں بلکہ سر فرست نظر آتے ہیں۔ اقبال نے زندگی کے اکثر شعبوں پر تنقیدی نگاہ ڈالی۔ ان کا زاویہ نگاہ اسلامی اور قرآنی تھا۔ انہوں نے قوم کو اسلام کی صحیح راہ دکھانے کی کوشش کی۔ اقبال فکر و عمل کے جن جن شعبوں پر اثر انداز ہوئے ہیں ان سب کا احاطہ ایک کتاب میں ہی سہی لامحالہ ہے۔ اس کتاب میں ان کے خیالات اور نظریات کے صرف ایک پہلو پر روشنی ڈالنے کی کوشش کی گئی ہے اور وہ پہلو ہے اخلاقی پہلو۔ مندرجہ ذیل صفحات میں ان کے نظریہ اخلاق کو پیش کیا گیا ہے۔ اقبال نے اپنے نظریہ اخلاق کو کہیں ایک مقام پر مربوط اور مضبوط طریقہ سے پیش نہیں کیا ہے۔ اس کے اجزاء مختلف مقامات پر منتشر ہیں۔ کوشش کی گئی ہے کہ اس کتاب میں ان کے نظریہ اخلاق کو صراحت کے ساتھ پیش کیا جاسکے۔ مصنف کو اس سلسلہ میں کس حد تک کامیابی ہوئی ہے اس کا اندازہ قارئین ہی کر سکتے ہیں۔

اس کتاب کے سلسلہ میں یہ عرض کرنے کی اجازت چاہتا ہوں کہ میرا ایک مضمون "اقبال کا نظریہ اخلاق" اقبال لاہور اپریل ۱۹۷۷ء (جلد ۴، شمارہ ۴) میں شائع ہوا تھا۔ وہ ایک مختصر مضمون تھا جس میں سے بہت سے تشریح طلب امور اور نکات تشنہ رہ گئے تھے۔ یہ کتاب اس مضمون کو بنیاد بنا کر لکھی گئی ہے۔ میں مدیر اقبال کا ممنون ہوں کہ انہوں نے اس مضمون سے استفادہ کرنے کی اجازت مرحمت فرمائی۔

یہ کتاب جناب عبدالجید صاحب سالک کی رہنمائی میں لکھی گئی ہے۔ آپ نے علالت طبع کے باوجود ہر ہر قدم پر میری رہنمائی فرمائی۔ کتاب کے خاکے اور ابواب کی

تقسیم کو دیکھا۔ شروع کے پانچ ابواب پر نظر ثانی کی اور ان کی تصحیح فرمائی۔ افسوس ہے کہ آخری تین ابواب اس نظر ثانی سے محروم رہے۔ بہر حال ان ابواب کو بھی میں نے ان ہی ہدایات کے مطابق لکھا ہے جو سالک صاحب نے دی تھیں۔ کتاب کے خاکے کے متعلق آپ نے تحریر فرمایا تھا "میں نے آپ کا لکھا ہوا خاکہ غور پڑھا۔ ضروری امور وہی ہیں جن کا احاطہ آپ نے کر لیا ہے۔ اور میرا خیال ہے کہ اقبال کا پورا فکر ان عنوانات کے ماتحت آجائے گا۔ یعنی اس کا کوئی پہلو بھی تشنہ نہ رہے گا۔ کیونکہ بہر حال ہر اچھا فکر اخلاق ہی کے دائرے میں آجاتا ہے۔ میرے نزدیک اس خاکے میں کسی خاص تبدیلی کی ضرورت نہیں۔"

باب اول اور دوم کے متعلق آپ نے لکھا۔ آپ کے یہ دو باب میں نے پڑھ لیے ہیں۔ انشاء اللہ آپ نے خوب کھے اور جو نتائج اخذ کرنے منظور تھے وہ بوجہ احسن اخذ ہو گئے۔ اقبال کے متعلق لکھنے والے عام طور پر جس الجھن اور ڈولیدگی کا شکار ہو جایا کرتے ہیں اس سے آپ کا دامن محفوظ رہا۔ اس کی وجہ ایک تو آپ کے ذہن کی صفائی ہے۔ دوسرے موضوع کا انتخاب۔ جب یہ قرار پایا کہ "اقبال اور نظریہ اخلاق" کے متعلق لکھنا ہے تو بعد اصرار اور بھٹکنے کی کوئی صورت ہی نہیں رہتی۔ آغاز میں مجھے کسی قدر تشویش ہوئی تھی کہ آپ نے "صنعتی انقلاب" سے گفتگو شروع کر کے عالم اسلامی کی بد حالی اور حیات ثانیہ تک پہنچنے میں چند صفحات صرف کر دیئے۔ حالانکہ اخلاق سے ان واقعات اور ان کے تسلسل کا تعلق کم تھا۔ بہر حال آپ جلد ہی اس چکر سے نکل کر اپنی راہ پر آ گئے۔ اور معاملے کو نہایت سمجھاؤ کے ساتھ بیان کر دیا۔"

باب اول کو میں نے سالک صاحب کی ہدایت کے مطابق کچھ مختصر کر دیا ہے اور صرف وہ امور رہنے دیئے ہیں جو ڈاکٹر اقبال کے زمانے کو سمجھنے کے لیے ضروری ہیں۔ باب سوم تا پنجم کے متعلق سالک صاحب نے تحریر فرمایا تھا "میں نے آپ کی کتاب کے تینوں باب لفظ بہ لفظ پڑھ لیے ہیں۔ اور کسی جگہ ترمیم یا مشورہ ترمیم کی ضرورت نہیں پڑی۔ حقیقت یہ ہے کہ آپ نے یہ کتاب نہایت سمجھاؤ کے ساتھ لکھی ہے۔"



علامہ کی تصانیف پر فلسفیانہ نقطہ نظر سے لکھے والوں میں ایک مرض بہت عام ہے کہ وہ اصولی و نظریاتی بحثوں میں الجھ جاتے ہیں اور ان کے اشارات کے بعض حصے عام پڑھنے والوں کے لیے معائنہ میں جاتے ہیں۔ آپ کے علامہ کے متعلق وہ موضوع منتخب کیا جس کا مقصد فلسفیانہ بحث و نظر نہیں بلکہ تعلیم و تلقین ہے یعنی اخلاق۔ اس موضوع پر لکھنے کا تقاضا یہی تھا کہ ہر بات سلجھا کے بیان کی جاتی تاکہ پڑھنے والوں کے ذہن نشین ہو جاتی اور اس سے اخلاقی اثرات مرتب ہوتے۔ آپ اس معاملے میں بہت کامیاب ہوئے ہیں اور یہ آپ کی طبیعت کے سلجھاؤ کا نتیجہ ہے۔ اس کے علاوہ اس کتاب کا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ بنیادی طور پر اخلاق کی بحث کے ساتھ علامہ کے فلسفہ کے دوسرے حصوں پر بھی نہایت دل کش انداز سے تبصرہ کر دیا گیا ہے اور سلاست تحریر نے اس کو تمام طبقات کے لیے قابل مطالعہ بنا دیا ہے۔

کاغذ آخری تین باب بھی آپ کی نظر سے گزر سکتے!

آخر میں میں پروفیسر خلیل صدیقی اور پروفیسر رشید احمد کا شکر گزار ہوں کہ انہوں نے اس کتاب کی تیاری میں ہر طرح میری مدد کی۔ کتاب کا مسودہ پڑھا۔ اپنے قیمتی خیالات سے مستفید فرمایا۔ مشورہ اور تنقید کے ذریعے خامیوں کو دور کیا اور اسے اس قابل بنایا کہ قارئین کے سامنے پیش کیا جاسکے۔

سعید احمد رفیق  
کوئٹہ

## فہرست

صفحہ	مضمون	نمبر شمار
۱	باب اول - تمہید	۱
۲۴	باب دوم - ام الفضائل — خودی	۲
۵۳	باب سوم - ایجابی اقدار	۳
۸۰	باب چہارم - ایجابی اقدار (۲) عمل	۴
۱۰۷	باب پنجم - سلبی اقدار	۵
۱۳۱	باب ششم - اجتماعی اقدار (ایجابی)	۶
۱۵۸	باب ہفتم - اجتماعی اقدار (سلبی)	۷
۱۹۰	باب ہشتم - مابعد الطبیعیاتی نظریات	۸



## باب اول تمہید

کسی مفکر کے نظریات کو پوری طرح سمجھنے کے لیے یہ لازمی اور ضروری امر ہے کہ اس کی تعلیم و تربیت، ماحول، اور اس زمانہ کے عام حالات اور رجحانات کا تجزیہ کر لیا جائے۔ کیونکہ اس تجزیہ کے بغیر کسی مفکر کے نظریات کو بھی سمجھنا نہ صرف مشکل بلکہ ناممکن ہے۔ ماحول اور شخصیت کی روشنی ہی میں اس کے خیالات کو سمجھا اور پرکھا جا سکتا ہے۔ اس لیے ڈاکٹر اقبال کے نظریات کو سمجھنے کے لیے انیسویں اور بیسویں صدی میں اس دنیا اور خاص طور پر عالم اسلام کی جو حالت تھی، اس پر ایک طائرانہ نظر ڈال لینا بجا نہ ہو گا۔

اٹھارہویں صدی میں یورپ صنعتی انقلاب کے روشناس ہو چکا تھا جس کی وجہ سے مادی طور پر اس کی اکثر قوموں نے دنیا کی دوسری قوموں سے نسبتاً کافی ترقی کر لی تھی ذہنی اور علمی طور پر بھی یورپ دوسرے بڑے عظموں کو پیچھے چھوڑ چکا تھا لیکن اس مادی اور ذہنی ترقی کا کوئی اعلیٰ مقصد نہ تھا۔ یورپ کی عیسائی قوموں نے عیسائیت کی عالمگیر تعلیم کو فراموش کر کے اپنے آپ کو قومیت اور وطنیت کے محدود دائروں میں مقید کر لیا تھا۔ جس کی وجہ سے وہ انسانیت کو من حیث الکل آگے بڑھانے کی بجائے اس کی راہ میں سنگ گراں ثابت ہو رہی تھیں۔ اٹھارہویں صدی کے آخر میں فرانس نے نہایت اعلیٰ اصولوں کے تحت ملکیت کا خاتمہ کیا۔ لیکن اصولوں کا جنازہ پو لین کے کانٹوں

پر نکل چکا تھا۔ اور نہ صرف یہ کہ فرانس کو ایک بدترین قسم کی ملکیت کے زیرِ تخت آنا پڑا بلکہ حقیقی طاقتوں نے انقلابِ فرانس کو بہانہ بنا کر تمام یورپ کو سیاسی طور پر تنزل کی طرف لے جانے کی کوشش کی۔ اور کچھ عرصہ تک پو لین کی سرکردگی میں وہ کامیاب رہیں۔ لیکن یورپ کی اکثر قوموں میں جذبہ قومیت پوری طرح جڑ پکڑ چکا تھا۔ بہارک نے جرمنی کو متحد کر دیا۔ اور میزانی، گیری بالڈی اور کاؤنٹ کیور کی کوششوں نے اطالیہ کو ایک طاقت بنا دیا۔ انگلستان پہلے ہی سے ایک زبردست طاقت تھا۔ صنعتی انقلاب نے ان ممالک کو خام مال حاصل کرنے اور تیار شدہ مال کو فروخت کرنے کے لیے نوآبادیاں قائم کرنے پر مجبور کیا۔ اس کے نتیجے کے طور پر انیسویں صدی کے نصفِ آخر اور بیسویں صدی کے نصفِ اول میں اکثر لڑائیاں ہوئیں۔ گزشتہ چالیس سالوں میں دنیا کو دو ایسی جنگوں سے واسطہ پڑ چکا ہے جو تباہی میں اپنی مثال آپ ہیں۔ قومیت اور وطنیت کی اس بڑھتی ہوئی آفت اور مصیبت سے بچنے کے لیے دنیا کے کچھ اعلیٰ دماغوں نے عالمگیر انسانیت کی تبلیغ شروع کی۔ گویا تاحال انسانیت کی بنیاد پر کسی عالمگیر تنظیم کی بنیاد نہیں پڑ سکی ہے۔ بہر حال لیگ آف نیشنز اور یونائیٹڈ نیشنز اس کی طرف ایک معمولی سا قدم ضرور ہے۔ اثر اکت کی تحریک نے قومیت پر ایک نئے زاویہ سے حملہ کیا اور مذہبی تحریکوں نے دوسرے رخ سے قومیت اپنے بچاؤ کے لیے بدترین شکلِ فاشزم اور نازی ازم میں نمودار ہوئی۔ لیکن یورپ کی دوسری طاقتوں نے خود حفاظتی کے طور پر ان تحریکوں اور طاقتوں کو ختم کر دیا۔ لیکن وہ ابھی تک کسی ایسے نظام پر متفق نہیں ہو سکیں جو انسانیت کی اعلیٰ قدروں کا علمبردار ہو۔

یورپین اقوام کی چیرہ دستیوں نے ایشیا اور افریقہ کی قوموں پر عرصہ حیات تنگ کر دیا تھا۔ زندہ رہنے کی جدوجہد کی بنا پر انیسویں صدی میں ان براعظموں میں متعدد تحریکیں شروع ہوئیں۔ یہاں ہم صرف ممالکِ اسلامیہ کی ان تحریکوں کے متعلق کچھ عرض کرنا چاہتے ہیں جنہوں نے دور رس نتائج پیدا کئے۔ اور مسلمانانِ عالم کو قہرِ ملت سے نکالنے کی کوشش کی۔ یہ تحریکیں دو مختلف قسم کی تھیں۔ اولاً وہ جن کی بنیاد اسلام کے سیدھے مادے اور



صاف اصول تھے۔ اور جن کا مقصد اسلام کو اس کی اصل شکل میں دوبارہ زندہ کرنا تھا۔ اور دوسری وہ تحریکیں جو مغربی خیالات سے متاثر تھیں۔ اپنے آپ کو ظلم و ستم سے بچانے کے لیے اکثر ممالک نے قومیت کے دامن میں پناہ لی۔ اور ان ممالک میں جذبہ قومیت کو فروغ ہونا شروع ہوا۔ تاکہ یورپ کے ظلم کا مقابلہ یورپ ہی کے ذہنی ہتھیاروں سے کیا جاسکے۔

اسلام کی نشاۃ ثانیہ تو حقیقتاً اٹھارویں صدی میں محمد بن عبدالوہاب اور شاہ ولی اللہ کی تحریکوں سے شروع ہو چکی تھی۔ لیکن ان کی رفتار اس قدر سست تھی کہ انیسویں صدی کے نصف اول تک محدہ کے علاوہ ان کا کوئی خاص اثر نہ ہوا تھا۔ علاوہ ازیں ان دونوں تحریکوں کی بنیاد اسلام اور اس کے سادہ اصول تھے۔ یہ تحریکیں بنیادی طور پر مذہبی تھیں اور سیاست سے صرف بالواسطہ متعلق تھیں۔ اس کے برخلاف انیسویں صدی کے نصف آخر کی اکثر تحریکیں اولاً سیاسی تھیں اور ان کا اصل مقصد قومیت کے حربے سے مغربی طاقتوں اور مطلق العنان حکمرانوں کے ظلم و ستم سے رہائی حاصل کرنا تھا۔

ترکی اپنے محل وقوع کی بنا پر مغربی خیالات سے سب سے پہلے متاثر ہوا۔ اٹھارویں صدی کے آخر میں سلطان سلیم نے ایک طرف فوج کے نظام میں تبدیلی کر کے اسے بہتر بنانے کی کوشش کی۔ اور دوسری طرف گورنروں کی مطلق العنانی کو ختم کرنے کے لیے قدم اٹھایا۔ بنا بریں فوج اور گورنران کے خلاف ہو گئے۔ سلیم کے بعد محمود اور پھر عبدالحمید نے اصلاحات جاری رکھیں۔ لیکن عوام معاشی، اخلاقی اور تعلیمی طور پر اس قدر پست حالت میں تھے کہ ان اصلاحات کا خاطر خواہ نتیجہ نہ نکل سکا۔ لیکن قوم کی حالت کو سنوارنے میں یہ اصلاحات جو کام نہ کر سکیں وہ روس کے حلوں اور عبدالعزیز کے سخت اور رجعت پسندانہ رویہ نے کر دیا۔ سلطان عبدالعزیز نے اپنے پیشروؤں سلیم محمود اور عبدالحمید کے برخلاف قدامت پسند، کوتاہ نظر اور آرام پسند تھا۔ اس کے زمانہ میں محنت پاشا کی زیر قیادت ایک قومی تحریک اٹھی اور شناسی آفندی اور نامتو بے نے ذہنی طور پر ترک قوم کو بیدار کرنے کی کوشش کی اور علم و ادب میں ایک

زبردست انقلاب کا موجب بنے۔ عبدالعزیز اور اس کے بعد عبدالحمید ثانی کے عہد میں عوامی تحریکوں کو کچلنے کی کوشش کی گئی۔ محنت پاشا کو مکاری سے قتل کیا گیا نامتو بے قید و بند کی مصیبتیں جھیلنے پھیلنے آخر جلاوطنی کی موت مر گئے۔ نئے ادب پر پابندیاں لگائی گئیں۔ اعلیٰ طبقہ اور مذہبی پیشواؤں نے ہر طریقہ سے ترقی کی مخالفت کی۔ لیکن قومیت کا بے پناہ سیلاب ان تمام مخالفتوں کو خن و خاشاک کی طرح بہا لے گیا۔ ۱۸۹۱ء میں "انجمن اتحاد و ترقی" کی بنیاد ڈالی گئی۔ اس پارٹی کا اصل مقصد ترک قوم کو پوری طرح متحد کر کے داخلی اور خارجی آزادی حاصل کرنا تھا۔ چونکہ یہ ایک انقلاب پسند تحریک تھی۔ اس لیے عبدالحمید ثانی نے اس کے جواب میں جمال الدین افغانی کی تحریک پان اسلامزم کی صورت سنخ کر کے مسلمانان عالم کو اپنے گرد جمع کرنے کی کوشش کی۔ لیکن ایک طرف نوجوان ترک اس پان اسلامزم کے خلاف تھے۔ اور دوسری طرف انگریزوں نے عرب ممالک میں وطنیت اور قومیت کے جذبات بیدار کر کے اور جھوٹے سچے وعدوں سے انہیں ترکی کے خلاف بنادوت پر اکسایا اور آخر کار جنگ عظیم اول کے بعد عرب ممالک عثمانی حکومت سے آزاد ہو گئے۔ اور ترکی میں ایک ایسا انقلاب آیا۔ جو زندگی کے ہر پہلو پر زبردست طریقہ سے مؤثر ہوا۔ اور اس نے ترکی کی کاپیٹلٹ دی۔

اٹھارویں صدی کے اختتام پر پولین کے مصر پر حملہ نے مصر کو مغربی خیالات سے روشناس کیا۔ فرانسیسیوں کی شکست کے بعد محمد علی نے مصر میں اصلاحات نافذ کیں اور ملک کو راہ ترقی پر گامزن کرنے کی کوشش کی۔ لیکن اس کے جانشینوں نے اس کے کئے کر ائے پر پانی پھیر دیا۔ ادھر نرسونز کی وجہ سے مغربی طاقتیں مصر کے معاملات میں زیادہ دل چسپی لینے لگیں۔ اسماعیل کی فضول خرچی نے انگریزوں کو مصر میں قدم جانے کا موقع دیا۔ سامعانی پاشا نے اس کے خلاف آواز اٹھائی اور قومیت اور وطنیت کی بنیادوں پر آزادی کی تحریک شروع کی۔ لیکن انہیں ناکامی ہوئی۔ دوسری تحریک مصطفیٰ کامل کی سرکردگی میں اٹھی اور وہ بھی زیادہ کامیاب نہ ہو سکی۔ بہر حال



مندرجہ بالا دونوں تحریکوں اور جمال الدین اور محمد عبیدہ کی نیم مذہبی نیم سیاسی تحریک نے مصریوں کو خواب خرگوش سے بیدار کر دیا تھا۔ اب سودا غلول اور دلدیا پارٹی کے زیر قیادت مصریوں نے اپنی جدوجہد شروع کی۔ اور مختلف نشیب و فراز سے گزرتے ہوئے بیسویں صدی کے وسط تک وہ اپنے مقصد میں کامیاب ہو گئے۔

اٹھارویں صدی میں محمد عبدالوہاب کی مذہبی تحریک نے جزیرۃ العرب کے اکثر علاقوں میں کافی بیداری پیدا کر دی تھی۔ انیسویں صدی کے شروع میں محمد علی والی مصر نے اس تحریک کو کچھ عرصہ کے لیے دبا دیا۔ لیکن ایک جاگی ہوئی قوم کا جلد ہی سوجانا مشکل ہوتا ہے۔ بیسویں صدی کے شروع ہی سے اکثر عرب ممالک میں تحریک آزادی شروع ہوئی۔ اس سیاسی تحریک کی اصل وجہ قومیت کا وہی جذبہ تھا جس کی بنا وطنیت پر استوار ہے۔ یورپین طاقتوں نے عرب ممالک کے اس جذبہ کو ہوا دی۔ ان کا اصل مقصد ان ممالک کو ترکی سے آزاد کر کے اپنے قبضہ میں لانا تھا تا کہ مشرق و مغرب کے اتصال کے یہ مراکز اور تیل کے اڈے ان کے ماتحت آجائیں۔ یورپ میں ناکامی کے بعد ترک بادشاہوں نے اپنی توجہ عرب ممالک کو اپنے قبضہ میں محفوظ رکھنے کی طرف مبذول کر دی تھی۔ سلطان عبدالحمید اپنی حکومت کی لرزتی ہوئی عمارت کو مستحکم کرنے کی فکر میں تھے۔ لیکن انجمن اتحاد و ترقی کے اثر کے ماتحت ترک ان کے خلاف ہو چکے تھے۔ اس لیے وہ غیر ترک مسلمانوں کی ہمدردی حاصل کرنے کی سوچنے لگے۔ اور پان اسلامزم کی تحریک کو ہوا دی۔ ان کے مخالف انگریزوں نے اس کے جواب میں عرب ممالک میں قومی تحریک کے جراثیم پھیلا کر شروع کر دیئے اور عرب جو عثمانی گورنروں کے ظلم سے آجڑا چکے تھے۔ ان کے جال میں پھنس گئے۔ دوسری طرف نوجوان ترک برسر اقتدار آکر 'پان اسلامزم' کے بجائے 'پان ترکی ازم' کے علمبردار بن گئے جس کی بنیاد غالباً قومیت پر تھی اور اسی کا رد عمل تھا کہ عرب بھی اپنے آپ کو ایک قوم محسوس کرتے گئے۔ اور اپنے قومی دھار کو برقرار رکھنے کے لیے ترکوں کے چنگل سے نکلنے کی سوچنے لگے۔ اس طرح عرب قومیت کا بیج بویا گیا۔ ۱۹۰۸ء میں عرب قومی کانگریس نے اعلان کیا:

"ترک صرف رومانج اور مذہب کے چھوٹے چھوٹے مسئلوں سے عربوں میں پھوٹ ڈال کر ان کو دبائے ہوئے ہیں۔ لیکن عربوں نے اپنے قومی، تاریخی اور نسلی اتحاد کا احساس دوبارہ پالیا ہے اور وہ اپنے آپ کو فانیوں کے گھنسلے ہوئے و دغمت سے الگ کرنا چاہتے ہیں اور ایک آزاد حکومت کی شکل میں ایک ہونا چاہتے ہیں۔ یہ نیا عرب اپنے قدرتی حدود تک پھیلا ہوا ہوگا۔۔۔۔۔ یہ ایک عرب سلطان کے ماتحت ایک حریت پسند شاہی حکومت ہوگی۔۔۔۔۔ اس کا حکمران تمام مسلمانوں کا خلیفہ ہوگا۔"

جنگ عظیم اول کے بعد تمام عرب ممالک عثمانی حکومت سے آزاد ہو کر انگلستان یا فرانس کے قبضہ یا اقتدار میں پھلے گئے۔ بہر حال اب وہ آہستہ آہستہ آزاد ہو چکے ہیں۔

نپولین کے عروج نے ایران کو بین الاقوامی اہمیت کا مالک بنا دیا تھا۔ وہ ایران کے راستہ ہندوستان پہنچنا چاہتا تھا۔ اس لیے انگریزوں نے وہاں اپنا اثر قائم کرنے کی کوشش کی۔ اور روس کی نگاہیں تو عرصہ سے شمالی ایران پر تھیں۔ فرانس تو جلد ہی میدان سے ہٹ گیا۔ بہر حال ایران کی اہمیت مسلم ہو گئی۔ تیل کی دریافت نے اس خطہ زمین کو اور زیادہ اہم بنا دیا۔ شاہ ناصر الدین نے اپنے اخراجات کو پورا کرنے کے لیے مغربی حکومتوں سے قرض لیا اور اس طرح انہیں اپنے قدم مضبوط کرنے کے مواقع ہم پہنچائے۔ ایک طرف ان اقوام کی لوٹ مار اور دوسری طرف باب ازم اور بہائی ازم اور اس کے بعد جمال الدین افغانی کی تحریک نے ایرانیوں میں قومیت کا جذبہ پیدا کیا۔ اور بیسویں صدی میں باقاعدہ تحریک شروع کر دی گئی۔ کیا یہ۔ تجب کی بات نہیں کہ مذہبی طبقہ نے بھی اس تحریک میں قوم کا ساتھ دیا۔ آخند ایرانی پارلیمنٹ قائم کی گئی۔ اب پارلیمنٹ اور شاہ محمد علی میں جنگ شروع ہوئی۔ شاہ کے ساتھ روس اور برطانیہ کی طاقتیں تھیں اور پارلیمنٹ کے ساتھ قوم۔ آخر محمد علی کو اپنے گیارہ سالہ لڑکے احمد شاہ کے لیے تخت خالی کرنا پڑا۔ لیکن روس اور برطانیہ نے پارلیمنٹ کو کچھ نہ کرنے دیا۔ جنگ کے زمانہ میں روس اور برطانیہ یہاں کے سفید سیاح کے الگ تھے۔ لیکن آخر کار انقلاب روس نے روس کو ایران سے کافی بے تعلق کر دیا۔ اور خود ایران میں قومی تحریک اس



حد تک پہنچ چکی تھی کہ جنگ کے بعد برطانیہ کچھ نہ کر سکا۔ جنگ عظیم کے بعد اس قومی تحریک کے علمبردار پہلے سید ضیاء الدین تھے اور پھر رضا خاں بنے۔ ملک جمہوریت کے لیے تیار نہ تھا۔ اس لیے مجلس نے شہسوار میں رضا شاہ کی بادشاہت کا اعلان کر دیا۔ اور اس طرح کچھ حد تک ایران کو آزادی نصیب ہوئی۔ مصطفیٰ کمال کی طرح رضا شاہ نے اپنے ملک کو مغربی لائٹوں پر ترقی دینے کی جدوجہد شروع کی اور کچھ حد تک انہیں اس میں کامیابی بھی ہوئی۔

برصغیر ہندوستان سولہویں صدی ہی میں مغربی اقوام سے روشناس ہو چکا تھا۔ اٹھارہویں صدی کے شروع تک شہنشاہان مغلیہ کی طاقت کے سامنے مغربی اقوام نے اپنے آپ کو صرف تجارت تک محدود رکھا۔ لیکن اس کے بعد ان میں سیاسی برتری حاصل کرنے کے لیے جدوجہد شروع ہوئی۔ اور آخر ایک صدی کے اندر انگریزوں نے دوسری مغربی اقوام اور ہندوستانی طاقتوں کو کسی نہ کسی طرح شکست دے کر ہندوستان میں برتری حاصل کر لی۔ سلطان پور نے جان کی بازی لگا کر اس طاقت کو ختم کرنا چاہا۔ لیکن اپنوں کی ابن الوقتی نے اسے کامیاب نہ ہونے دیا۔ شاہ ولی اللہ نے نیم سیاسی نیم مذہبی تحریک شروع کی۔ سید احمد شہید اور شاہ اسماعیل شہید نے سکھوں اور انگریزوں کے خلاف تلواریں اٹھائی ۱۸۵۷ء میں پوری قوم نے انگریزوں کے خلاف جدوجہد کی۔ لیکن متعدد وجوہات کی بنا پر ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا۔ ۱۸۵۷ء تک ہندوستان میں جو تحریکیں اٹھی تھیں وہ مغرب سے بالکل متاثر نہ تھیں۔ لیکن اس کے بعد کی تحریکیں بالواسطہ یا بلاواسطہ مغرب سے متاثر ہوئیں۔ سر سید کی تحریک مغربی اثرات کا نتیجہ تھی۔ سر سید کی تحریک کے رد عمل کے طور پر مذہبی قدامت پسندی نے اپنی جدوجہد میں تیزی اختیار کی۔ ان دونوں کا امتزاج ندوہ کی تحریک میں ہوا۔ شبلی کے زمانہ میں یہ تحریک آزاد خیالی کی راہ پر گامزن تھی۔ لیکن ان کی وفات کے بعد اس تحریک پر قدامت پسندی کا رنگ نسبتاً زیادہ چڑھ گیا۔ مذہبی تحریک جس کا مرکز دیوبند تھا مذہبی معاملات میں قدامت پسندی کے باوجود سیاسی طور پر قومیت اور وطنیت کے جذبات سے متاثر ہوئی۔ اور اس طرح مذہب میں قدامت پسندی اور سیاست میں آنتہا پسندی اس کا مسلک بنا۔ یہ حالات تھے کہ ہندوستانی مسلمانوں میں

قومیت کا جذبہ بیدار ہوا۔ لیکن بالکل نئی بنیادوں پر۔ وطن، نسل وغیرہ کی بجائے اس جذبہ کی بنیاد مذہب پر استوار تھی۔ اس جذبہ کی بنا پر پہلے خلافت کے لیے جدوجہد کی گئی۔ اور اس کے بعد مذہب اور تمدن کی بنا پر ایک آزاد وطن کا خواب دیکھا گیا۔ یہ خواب اگرچہ اقبال نے نہ دیکھا تھا لیکن عوام میں اس کے لیے گمن پیدا کرنے میں اقبال کے فکر کا زبردست حصہ تھا۔

غرض ہم دیکھتے ہیں کہ اس زمانے میں عالم اسلام میں صرف بیداری کے آثار ہی پیدا نہ ہو چکے تھے بلکہ کچھ ممالک باقاعدہ ترقی کی راہ پر گامزن تھے۔ سیاسی طور پر عام طور سے وہ جذبہ قومیت اور وطنیت سے متاثر تھے اور اس کا اثر اس قدر ہمہ گیر تھا کہ زندگی کے اکثر شعبوں میں مغرب کی تقلید کی جا رہی تھی۔ اس زمانہ میں جو اصلاحی تحریکیں اٹھیں وہ بھی مغرب سے متاثر تھیں۔ مذہبی تحریکوں پر بھی مغربی خیالات کا اثر تھا۔ اور اسلامی اصولوں کو مغربی معیار سے پرکھنے کی کوشش کی جا رہی تھی۔ اس کے برخلاف بعض مذہبی تحریکوں نے نئے تقاضوں سے بالکل بے خبر نہایت سخت اور بے چلک اصولوں کو اپنالیا تھا اور اس طرح موجودہ زمانہ کے عام رجحانات سے انہیں کوئی واسطہ نہ تھا۔ سر سید احمد کی تحریک اگرچہ مغربی اثرات کا نتیجہ تھی لیکن اقبال کے الفاظ میں "سر سید احمد خاں کا اثر بہ حیثیت مجموعی ہندوستان ہی تک محدود رہا۔ غالباً یہ عصر جدید کے پہلے مسلمان تھے جنہوں نے آنے والے دور کی جھلک دیکھی تھی۔۔۔۔۔ سر سید احمد خاں کی حقیقی عظمت اس واقعہ پر مبنی ہے کہ یہ پہلے ہندوستانی مسلمان ہیں جنہوں نے اسلام کو جدید رنگ میں پیش کرنے کی ضرورت محسوس کی۔ اور اس کے لیے سرگرم عمل ہو گئے۔" لیکن سر سید اس اہم اور ضروری کام کو پوری طرح سر انجام نہ دے سکے۔ ان کے رفقاء کار نے اس کام کو جاری رکھا۔ لیکن اس اہم کام کو تکمیل تک پہنچانے کے لیے ایک ایسے مفکر اعظم کی ضرورت تھی جو ایک طرف مذہب اسلام کے اصولوں سے پوری طرح واقف ہو۔ اور دوسری طرف



سفری انکار، موجودہ سائنس کی معلومات اور انکشافات اور زمانہ محاضر کے رجحانات کو پوری طرح سمجھتا ہو۔ اور پھر اسے اس ضرورت کا بھی احساس ہو۔ اقبال اسلامی اصولوں کی اس تدوین کو پوری طرح محسوس کرتے تھے۔ اس لیے انہوں نے مذہبی نظریات کو ایک نصاب اور بہتر رنگ میں پیش کیا۔ اس انداز اور رنگ میں کہ وہ موجودہ زمانہ میں قابل قبول ہو سکیں۔

”عصر حاضر کا تقاضا یہ ہے کہ مذہبی حقائق کو سائنٹفک طریق پر پیش کیا جائے۔ اس لیے میں نے ۵۱ خطبات میں اسلامی مذہبی فلسفہ کو اس کی فلسفیانہ روایات اور علوم عصری کی روشنی میں از سر نو مدون کیا ہے۔ یہ دور اس کام کے لیے اس وجہ سے ادھی موزوں ہے کہ طبعیات (فزکس) کے بنیادی اصول پر جو تنقید کھاتے کی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ ماوریت کا خاتمہ ہو گیا ہے اور وہ دن دور نہیں جب مذہب اور سائنس میں مطابقت کے نئے نئے پہلو ہمارے سامنے آئیں گے۔“

ان کے الفاظ سے ”اسلام جدید“ فکر اور تقریر کی روشنی میں قدم رکھ چکا ہے اور کوئی دلیلا پنیر بھی اس کو تردید و سلب کے تصور کی تائید کی طرف واپس نہیں لے جاسکتا۔“

زندگی کے دوسرے شعبوں میں بھی وہ اس تدوین کی ضرورت کو محسوس کرتے تھے۔ چونکہ ہمارے فقہاء کو ایک عرصہ دراز سے عملی زندگی سے کوئی تعلق نہیں رہا اور وہ عہد جدید کی داعیات سے بالکل بے گانہ ہیں۔ لہذا اس امر کی ضرورت ہے کہ ہم اس میں (نظام سیاست، از سر نو قوت پیدا کرنے کے لیے اس کی ترکیب و تعمیر کی طرف متوجہ ہوں)۔“ خلیل خاں خالد پروفیسر قسطنطنیہ یونیورسٹی کو ادارہ دینیات کے متعلق مشورہ دیتے ہوئے رقم طراز ہیں ”ادارہ دینیات کو چاہیے کہ دینیات کی ایک پروفیسر شپ قائم کرے۔ جس پر کسی ایسے شخص کو متعین کیا جائے جس نے اسلامی دینیات اور جدید یورپین فکر و تصور کا مطالعہ کیا ہو تاکہ وہ مسلم دینیات کو افکار جدید کا ہم درجہ بنا سکے۔ قدیم اسلامی دینیات کے (جس کا اخذ زیادہ تر یونانی مکتب و فکر تھا، تا رو پود کچھ چکے ہیں۔ اب وقت آچکا ہے کہ اس کی شیرازہ بندی کی جائے۔“

## تعلیم و تربیت

اس مقصد عظیم کے لیے عالم اسلام کو جس مفکر اعظم کی ضرورت تھی وہ ۲۲ فروری ۱۸۷۳ء مطابق ۲۴ ذی الحجہ ۱۲۸۹ھ بمقام سیالکوٹ پیدا ہوا۔ اقبال کے آبا و اجداد کشمیر کے سپردگوت برہمن تھے، اور تقریباً دھائی سو سال پہلے مشرف بہ اسلام ہو چکے تھے۔ اقبال نے بارہا اپنے اشعار میں اپنے برہمن زاد ہونے کا ذکر کیا ہے:

میں اصل کا خاص سومناتی      آبائے میرے لاتی و مناتی  
توسید ہاشمی کی اولاد      میری کف خاک برہمن زاد

میر و مرزا بہ سیاست دل و دیں باخدا      جز برہمن پسرے محرم اسرار کجاست؟

مرا بنگر کہ در ہندوستان و گرنے بینی      برہمن زادہ دغا آشنائے دم و تبر راست

قدیم ہندوستان کے برہمن خور و فکر اور علم و عقل میں آپ اپنی مثال تھے۔ اور اقبال کو یہ اعلیٰ داعی صفات ورثہ میں ملی تھیں۔ ان صفات میں اسلامی روایات نے اقبال میں وسیع نظری اتوت، محبت اور مساوات کو سمو دیا تھا۔ اس خاندان کو کشمیر سے آئے ہوئے ایک عرصہ گزر چکا تھا۔ لیکن اقبال کی رگوں میں جنت نشان کشمیر کی رومانی فضا کا خون رواں تھا اور اس خون میں سیالکوٹ کی آب و ہوا نے جوش و خروش بھی پیدا کر دیا تھا۔ اگر انسان کی زندگی میں وراثت اور آبائی ماحول کا کچھ اثر ہو سکتا ہے تو اقبال ان کے اچھے اثرات کے پوری طرح مالک تھے۔ ان خصوصیات کو ان کے ماحول اور تعلیم و تربیت نے اور چمکا دیا۔ ان کے والد شیخ نور محمد ایک تاجر تھے لیکن بڑے نیک، خدا ترس، اور صوفی منش۔ بچے مسلمان تھے اور اسلام کے شیدائی۔ ان کی دلی خواہش تھی کہ اقبال اپنی



زندگی احکامات خداوندی کے مطابق بسر کریں۔ ایک مرتبہ انہوں نے اقبال کو نصیحت کی تھی کہ: بیٹا! جب تم قرآن پڑھو تو یہ سمجھو کہ قرآن تم ہی پر اترا ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ خود تم سے ہم کلام ہے۔ ایک دفعہ اقبال نے غصہ میں کسی فقیر کو کچھ سخت سست کہا اور سزا بھی دی۔ ان کے والد کو جب اس واقعہ کا علم ہوا تو سخت افسوس ہوا۔ آنکھوں سے آنسو جاری ہو گئے اور اقبال کو وہ نصیحت کی جسے وہ تمام عمر فراموش نہ کر سکے۔ اس نصیحت کو اقبال نے نہایت ہی پُر درد اور پُر اثر انداز میں "موسز بیخودی" میں "در سخی" میں کہ فیض سیرت قلیہ از ادب محمدیہ است کے عنوان کے تحت رقم فرما دیا ہے۔

اولاد کی تربیت میں جس ہستی کا سب سے زیادہ ہاتھ ہوتا ہے وہ ماں ہے۔ اقبال کی والدہ بھی ایک دیندار اور نیک خصلت خاتون تھیں۔ انہوں نے اقبال کی تربیت کن اصولوں پر کی اور اقبال کو اس سے کیا حاصل ہوا۔ اس کا ذکر خود ڈاکٹر صاحب نے "والدہ مرحومہ کی یاد میں" کیا ہے:

خاکِ مہرِ قدیر تری لیکر یہ فریاد آؤنگا اب دماغِ نیم شب میں کسی کو میں یاد آؤنگا  
تربیت سے میں تری انجم کا ہم قسمت ہوا گھر سے اجداد کا سرمایہ عزت ہوا  
دفترِ ہستی میں تھی ذریں دوق تیری حیات تھی سراپا دین و دنیا کا سبق تیری حیات

غرض اقبال کی تربیت نہایت اعلیٰ اخلاقی اور مذہبی اصولوں پر ہوئی۔ اقبال کی تمام زندگی میں یہ رنگ نہ صرف قائم رہا بلکہ غالب رہا۔ اور اس اعلیٰ تربیت نے اقبال کی پوری زندگی کو ایک خاص رنگ میں رنگ دیا۔

اقبال کی ابتدائی تعلیم ایک کتب سے شروع ہوئی۔ کتب کے بعد وہ ایک پرائمری اسکول میں داخل ہوئے۔ پرائمری اور مڈل کے امتحانات میں وظیفہ حاصل کر کے انٹرنس میں پہنچے، اور وہاں بھی وظیفہ حاصل کیا۔ اسی زمانہ میں یہ مشن اسکول اسکاچ مشن کالج بن گیا۔ اور اقبال نے اپنی تعلیم یہیں جاری رکھی۔ اس اسکول اور کالج میں اقبال کو ایک ایسا استاد میسر آیا جس نے اقبال کی تعلیم و تربیت میں پوری دلچسپی کا اظہار کیا۔ یہ استاد مولانا میر حسن تھے جو بعد میں شمس العلماء بنے۔ صاحب موصوف نے ایک طرف اقبال کے دل کو اسلام کی

محبت سے لبریز کیا اور دوسری طرف اقبال کو علم و ادب کا دلدادہ بنایا۔ اقبال اپنے استاد کی خدمت میں مدیہ خراج پیش کرتے ہوئے "اتجائے مسافر" میں فرماتے ہیں:

وہ شمعِ بارگہ خاندانِ مرتضوی بیسے گامِ شلحرم جن کا آستانِ مجھ کو  
فصیح سے جس کے کھلی سیر کی ناز کی کلی بنایا جس کی مروت نے نکتہ داں مجھ کو  
دعا یہ ہے کہ خداوند آسمان و زمین کہے پھر اس کی نیابت سے شادمان مجھ کو

مشن کالج سیالکوٹ کے بعد اقبال گورنمنٹ کالج لاہور تشریف لائے۔ خوش قسمتی سے یہاں بھی انہیں ایک قابل اور مہربان استاد مل گیا۔ فلسفہ کے پروفیسر آرنلڈ جو بعد میں سر ہوئے ایم۔ اے۔ او کالج علیگنڈہ سے گورنمنٹ کالج لاہور میں آگئے تھے۔ مستشرقین میں ان کا رتبہ کافی بلند ہے۔ بی۔ اے اور ایم۔ اے میں ڈاکٹر اقبال کا مضمون فلسفہ تھا۔ آرنلڈ استاد اور اقبال شاگرد۔ پروفیسر آرنلڈ نے اقبال کے شوق کو اور بڑھایا۔ اقبال نے بی۔ اے اور ایم۔ اے ہر دو حجتوں میں نمایاں کامیابی حاصل کر کے متعدد تمغات حاصل کئے۔ جس طرح مولانا میر حسن نے اقبال میں ادب اور شعر و شاعری کے شوق کو چمکایا۔ اسی طرح پروفیسر آرنلڈ نے ان میں فلسفہ کا صحیح ذوق پیدا کیا۔ ان کے جوہر ذاتی پر ملک کی اور ایک خاص مدد فکر کو اپنانے میں مدد کی۔ اقبال کو آرنلڈ سے جو محبت اور عقیدت تھی وہ "بانگ درا" کی نظم "ناله فراق" اور فلسفہ مجسم کے اقتاب سے ظاہر ہے۔

ایم۔ اے کے بعد اقبال نے کچھ عرصہ ادیشل کالج لاہور اور پھر بعد میں گورنمنٹ کالج لاہور میں اسسٹنٹ پروفیسر کی حیثیت سے کام کیا۔ لیکن آرنلڈ کی محبت اور علم کے شوق نے ۱۹۰۵ء میں انگلستان پہنچا دیا۔ ملک راج انڈ کے الفاظ میں "خوش قسمتی سے انگلستان میں پہنچتے ہی ان کی ملاقات میک ٹیگرٹ جیسے فلسفی سے ہوئی جو سیکل کا متبع تھا۔ اور اس زمانہ میں فلسفی کی حیثیت سے بے حد شہرت حاصل کر چکا تھا۔ پھر ادب فارسی کے شہرہ منورخ اے۔ جی براؤن اور اسرار خودی کے مترجم ڈاکٹر الحسن سے ملاقات ہوئی۔ عنقریب زندگی میں ڈاکٹر صاحب کو فلسفہ اور ادب فارسی سے بے حد شغف تھا۔ لیکن جب ان کا رجحان وطنیت اور قومیت کی طرف ہوا اور وہ ان موضوعوں پر نگلیں کھینے لگے تو یہ شوق دب کر



رہ گیا۔ اب یہ شوق پھر پیدا ہوا۔ اودان لوگوں کے اثر و تربیت نے اسے پختہ کر دیا۔ میک ٹگارٹ کے لکچروں سے انہوں نے فلسفیانہ خیالات کا ساٹھنگ انداز لیا۔۔۔۔۔ براؤن اور ٹکسن کی دوستی سے انہیں یہ فائدہ ہوا کہ انہوں نے گھر پر فارسی کا جو علم حاصل کیا تھا اس میں پختگی پیدا ہو گئی۔"

ڈاکٹر اقبال نے تین سال تک یورپ میں قیام فرمایا۔ اور وہاں سے متعدد دیگر اہل لے کر ۱۹۰۸ء میں ہندوستان واپس تشریف لائے۔ ان دیگر یوں میں پیرسٹری، کیمبرج یونیورسٹی سے فلسفہ اخلاق کی اعلیٰ ڈگری اور میونخ یونیورسٹی جرمنی سے ایرانی الہیات پر پی۔ ایچ۔ ڈی کی ڈگری خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ آپ چھ ماہ تک لندن یونیورسٹی میں پروفیسر آرنلڈ کے قائم مقام کی حیثیت سے عربی کے پروفیسر بھی رہے۔ یورپ کے قیام نے اقبال کو ذہنی طور پر بہت فائدہ پہنچایا۔ انہوں نے وہاں وطنیت اور قومیت کی تباہ کاریاں دیکھیں۔ جنہوں نے یورپ کو بربادی کی اس راہ پر ڈال دیا تھا جہاں سے واپس ہونا آسان نہیں۔ لاہور کے زمانہ قیام میں اقبال وطنیت اور قومیت کے زبردست شیدائی تھے۔ "بانگ درا" کے حصہ اول کی اکثر نظمیں اس کی شاہد ہیں۔ لیکن یورپ میں انہیں ان نظریات کی تباہ کاریوں کا بلا واسطہ مشاہدہ کرنے کا موقع ملا۔ تو انہوں نے ان نظریات پر غور و خوض کیا اور آخر کار اس محدود نظریہ قومیت کو چھوڑ کر عالمگیر اخوت کے اس نظریہ کو اپنایا جس کی تعلیم اسلام نے دی ہے۔ لیکن اقبال اہل یورپ کی زندگی کے عملی پہلو سے کافی متاثر ہوئے۔ عمل عمل، ہر وقت عمل۔ جدوجہد۔ جیسے وہ آرام کرنا جانتے ہی نہیں۔ انہیں اس مختصر زندگی میں آرام کرنے کی فرصت ہی نہیں۔ مگر ان کی جدوجہد صرف مادی زندگی کی مادی ضروریات کی تکمیل تک محدود ہے۔ اقبال کے خیال میں جدوجہد کو صرف مادی ضروریات تک محدود کر لینا مناسب نہ تھا۔ وہ روحانی ترقی اور اس کے لیے جدوجہد کو لازمی اور ضروری

سمجھتے تھے۔ بہر حال عمل کسی صورت سے بھی ہوان کی نگاہ میں مستحق تھا۔ ہندوستان واپس تشریف لا کر اقبال نے ڈیڑھ سال تک گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفہ کے پروفیسر کی حیثیت سے کام کیا اور اس کے ساتھ ساتھ پیرسٹری بھی کرتے رہے۔ لیکن اس کے بعد پروفیسری سے مستعفی ہو کر ذریعہ معاش کے لیے صرف پیرسٹری کو منتخب فرمایا۔ لیکن چونکہ آپ کی اصل توجہ علمی، ادبی اور بعد میں قومی معاملات کی طرف مبذول رہتی تھی۔ اس لیے آپ کو اس پیشہ میں کوئی نمایاں کامیابی نہ ہوئی۔

اگرچہ اقبال وطنیت اور قومیت کے نظریات کو یورپ کے زمانہ قیام ہی میں غلط سمجھنے لگے تھے لیکن بعد کے واقعات نے تو انہیں ان نظریات سے متغیر نہ کر دیا تھا جنگ بلقان۔ جنگ عظیم اول اور جنگ عظیم دوم کے بعد فاتح اقوام کا مفتوح اقوام اور ان کے علاوہ ایشیا اور افریقہ کے مختلف ممالک سے برتاؤ نے اقبال کے دل و دماغ پر زبردست اثر کیا۔ ممالک اسلامیہ کی تباہ حالی ان کے سامنے تھی۔ وہ دیکھ رہے تھے کہ یہ سادہ لوح مسلمان مذہبی طور پر تو پہلے ہی سے تقلید اور تصوف کے ذہنی امراض میں مبتلا تھے۔ اب سیاسی طور پر وطنیت اور قومیت کے پھندوں میں گرفتار ہو گئے۔ مغربی خیالات سے متاثر فوجوان طاقت کے مذہب سے بیزار تھے اور چونکہ ملایمت اور اسلام کو ایک ہی چیز سمجھ لیا گیا تھا اس لیے ان کی بیزاری صرف ملایمت ہی تک محدود نہ تھی بلکہ اس نے اپنی پیٹ میں اسلام کے اعلیٰ اصولوں کو بھی لے لیا تھا۔ انیسویں صدی میں مادی اور طبیعتاتی علوم کی ترقی نے مذہب کے خلاف ایک عام رویہ پیدا کر دیا تھا۔ مذہبی رہنماؤں نے مذہب کو صرف ان جامد اصولوں تک محدود کر رکھا تھا جو زمانہ انحطاط کی پیداوار تھے۔ اور یہ رہنما ان اصولوں میں کسی قسم کی بھی تبدیلی کو روانہ نہ رکھتے تھے۔ اقبال نے ان جامد اصولوں، تقلید، تصوف، تقدیر کے خلاف آواز اٹھائی اور مذہب کو موجودہ علوم کی روشنی میں پیش کیا اور تمام نوع انسان کو انسانیت کا پیغام دیا۔ یہ پیغام کسی ایک فرقہ، مذہب، قوم یا ملک کے لیے نہیں تھا بلکہ تمام انسانوں کے لیے۔ اگرچہ ان کا بلا واسطہ خطاب مسلمانوں سے تھا کیونکہ وہ اسلام کو معیار انسانیت سمجھتے تھے۔



## اقبال ایک مفکر

اقبال پہلے ایک مفکر اور فلسفی تھے یا ایک شاعر۔ یہ ایک ایسا سوال ہے کہ اگرچہ اقبال نے اس کے متعلق خود بار بار اپنے خیالات کا اظہار فرمایا ہے لیکن اس پر بجایا تو دورائیں ہو سکتی ہیں اور ہیں۔ مولانا عبد السلام ندوی کو شکایت ہے کہ ”ڈاکٹر صاحب پر جو کچھ لکھا گیا ہے اس میں ان کی شاعرانہ حیثیت کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ اور انہوں نے جن حقائق و مسائل کے متعلق اپنے خیالات ظاہر کئے ہیں ان کی توضیح کے لیے جو مثالیں ان کے کلام سے پیش کی گئی ہیں، ان میں شاعری بہت کم پائی جاتی ہے۔“ ایک اور مقام پر رقم طراز ہیں: ”ڈاکٹر صاحب کی اصلی حیثیت صرف شاعر کی ہے فلسفی کی نہیں لیکن افسوس اور افسوس کے ساتھ تعجب ہے کہ لوگوں نے ان کی شاعرانہ حیثیت کو بالکل نظر انداز کر دیا ہے اور ان کو دنیا کے سامنے صرف ایک فلسفی، ایک مجدد اور ایک سیاستدان کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔“ قاضی عبدالحمید صاحب فرماتے ہیں: ”اقبال ایک شاعر تھا اور شاعری اس کے لیے جزو غیر تقبی تھی اور اس نے جو کچھ حاصل کیا تھا وہ سرچشمہ حقیقت سے بلا واسطہ تعلق کا نتیجہ تھا۔ وہ صرف عقل کا ممنون احسان نہ تھا بلکہ اپنی تمام وجدانی کیفیت کا اس بنا پر اس کے خیالات کو ہم مدد و معنی میں فلسفہ نہیں کہہ سکتے۔ بلکہ وہ ایک مکمل تصور کائنات تھا۔ جس کو شاعری کا رنگ و روپ دے کر اقبال نے دنیا کے سامنے پیش کیا۔ ہر بڑے شاعر کے لیے ایک تصور کائنات کا ہونا لازمی امر ہے۔ اسی طرح اقبال کا بھی ایک تصور کائنات تھا۔ جو لوگ اقبال کے کلام اور زندگی کو بحیثیت ایک شاعر کے سمجھنے کی کوشش کریں گے وہ اسے صحیح سمجھیں گے۔ لیکن جو لوگ اسے بحیثیت ایک فلسفی یا سیاستدان کے سمجھنے کی کوشش کریں گے ان کے لیے اقبال کا کلام اور اس سے زیادہ اس کی زندگی ایک عقدہ لا ینحل ہو کر رہ جائے گی۔ اقبال از اول تا آخر ایک شاعر تھا۔“ اسی طرح مجنون

گورکھپوری کہتے ہیں: ”اقبال کے فلسفیانہ میلانات اور ان کے پیغام میں ہم کچھ اس طرح محو ہو جاتے ہیں کہ ان کی ایک حیثیت کو جو سب سے زیادہ مستقل اور مستانہ ہے بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں۔ ہم بھول جاتے ہیں کہ اقبال کی پہلی اور آخری حیثیت شاعر کی ہے۔“

لیکن اقبال کو پہلے شاعر یا صرف شاعر مان لینا ایک طرف رائے ہے۔ خود ڈاکٹر اقبال اس کے متعلق فرماتے ہیں: ”شاعری میں لٹریچر بحیثیت لٹریچر کے کبھی میرا مسلح نظر نہیں رہا کہ فن کی اہم کیوں کی طرف توجہ کرنے کے لیے وقت نہیں۔ مقصود صرف یہ ہے کہ خیالات میں انقلاب پیدا ہو اور بس۔ اس بات کو مد نظر رکھ کر جن خیالات کو مفید سمجھتا ہوں ان کو ظاہر کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔“

مولانا سید سلیمان ندوی ہی کو ایک اور خط میں تحریر فرماتے ہیں:

”فن شاعری سے مجھے کوئی دلچسپی نہیں۔ ہاں بعض مقاصد خاص عزیز رکھتا ہوں۔ جن کے بیان کے لیے اس ملک کے حالات و روایات کی مدد سے میں نے نظم کا طریق اختیار کر لیا ہے وہ

نہی خیر انال مرہ فرد دست کہ بر من تحت شر و سخن بت

بلکہ انہوں نے تو یہاں تک کہ دیا کہ ”حقیقت میں میں نے جو کچھ لکھا ہے اس کی نسبت دنیا کے شاعری سے کچھ بھی نہیں اور نہ کبھی میں نے SERIOUS اس طرف توجہ کی ہے۔“ یہ ہندی فارسی ہے۔ ایک ایرانی کو کیا پسند آئے گی۔ میرے زیر نظر حقائق اخلاقی و ملی ہیں، زبان میرے لیے ثانوی حیثیت رکھتی ہے۔ بلکہ فن شعر سے بھی میں بحیثیت فن کے نااہل ہوں۔“

غرض اقبال نے اپنے خطوط میں اس بات کی وضاحت کر دی ہے کہ ان کا اصل مقصد شاعری نہیں۔ وہ تو یہ بھی نہ چاہتے تھے کہ ان کا شمار اس زمانہ کے شعرا میں ہو۔ ”میسرہ ادبی



نصب العین نقا کے ادبی نصب العین سے مختلف ہے۔ میرے کلام میں شعریت ایک ثانوی حیثیت رکھتی ہے اور میری ہرگز یہ خواہش نہیں کہ اس زمانے کے شعرا میں میرا شمار ہو۔ آپ کو معلوم ہے کہ میں اپنے آپ کو شاعر تصور نہیں کرتا اور نہ کبھی بحیثیت فن کے میں نے اس کا مطالعہ کیا ہے۔ پھر میرا کیا حق ہے کہ صعب شعرا میں بیٹھوں؟" اقبال نے بار بار اپنے اشعار میں بھی اس چیز کو واضح کیا ہے :

مری نوامیں نہیں ہے اولئے مجبوی کہ بانگِ صور سرافیل دل نواز نہیں

حدیث بادہ و مینا و جام آتی نہیں مجھ کو ذکرِ خارا شک فوں بے تقاضہ شیش بازی کا

مری نوامے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ کہ میں ہوں محرم رازِ درونِ بھینانہ

نیشخ شہرِ شاعر نہ خرقر پوشِ اقبال فقیر ماہِ نشین ست و دل غمی دار

شاعری زیں ثمنی مقصود نیست بت پرستی، بت گری مقصود نیست

حسن اندازِ بیاں از من مجھ خوانسار و اصفہاں از من مجھ

ہمارے بارِ جنگ کہتے ہیں "بعض اوقات ایک سوال اٹھایا جاتا ہے کہ اقبال سب سے پہلے شاعر تھے یا فلسفی۔ ایک انسان کا فلسفہ بحیثیت انسان کے اس کی حقیقت کو بے نقاب کرتا ہے۔ شاعری صرف ایک ادائے بیان ہے۔ ایک مفکر کی حیثیت سے فلسفیانہ موضوع پر اقبال کے نظریات ان کی عمر کی ترقی کے ساتھ ساتھ رواں رہے۔۔۔۔۔ ان کی شاعری ان

کے خیالات کی صرف زبان ہے۔ ہمیشہ آدمی پہلے آتا ہے اس کے بعد اس کی زبان آتی ہے۔ اس نقطہ نظر سے وہ شاعر سے زیادہ فلسفی تھے۔"

سروین سن راس کے خیال میں "انہوں نے اپنے خیالات کے اظہار کے لیے اپنی شاعرانہ صلاحیتوں سے کام لیا۔ لیکن انہوں نے عسوس کیا کہ عوام تک پہنچنے کے لیے انہیں کلاسیکل فارسی شاعری مع اس کی تمام روایات اور تقبیہات کے معیار پر پورا اترنا چاہیے۔ میں اکثر یہ سوچتا تھا کہ اپنے خیالات کو ظاہر کرنے کا یہ طریقہ مناسب ہے جو انہوں نے اپنے لیے منتخب کیا ہے کیونکہ اعلیٰ فارسی شاعر ہی بذاتِ خود ایک مقصد بن جاتی ہے اور قاری کو عملی طور پر متاثر نہیں کرتی۔ بہر حال ۱۹۳۲ء میں انہوں نے اپنے خطبات شائع کر کے جن میں انہوں نے اسلام کو مرکز بنا کر ایک بہتر نظامِ عالم قائم کرنے کے لیے اپنے نظریات اور مقاصد پیش کئے۔ اور وہ غالباً ان خطبات ہی کی بنا پر زیادہ بہتر طریقہ سے یاد رکھے جائیں گے۔"

پروفیسر ایم۔ ایم شریف اقبال کی ان دونوں حیثیتوں میں توازن قائم رکھتے ہوئے فرماتے ہیں: "ان میں فلسفہ اور شاعری کا ایک ایسا حسین امتزاج تھا جو ان سے پہلے کسی بھی بڑے مفکر یہاں تک کہ دانستے میں بھی نہیں ملتا۔ ان کی شاعری اور ان کا فلسفہ دونوں عظیم ہیں۔ غالباً ان کی شاعری کی عظمت ان کے فلسفہ اور ان کے فلسفہ کی عظمت ان کی شاعری میں پوشیدہ ہے۔ ان کے ذہنی ارتقا میں دونوں کا برابر حصہ ہے اور کوئی بھی کسی سے پیچھے نہیں۔ ان کی تمام زندگی میں ان دونوں میں نہ صرف توازن قائم رہا بلکہ ان کی زندگی ان کا بہترین امتزاج ہے۔"

اس میں تو کوئی شک ہی نہیں کہ اقبال کی شاعرانہ شخصیت میں "..... ایسی عظمت، رفعت، گہرائی، ایسا متحرک جلال، ایسا حسین جلال ہے کہ ناممکن ہے کوئی ان کا ادھر پھر دینا بھر کے ادب کا نیک نیتی سے مطالعہ کرے اور پھر اقبال کو دینکے شاعروں کی اول ترین صف میں شمار کرے۔ وہ صف جس میں صدیوں کے بعد کسی شاعر کو جگہ ملتی ہے۔ اور وہ صف جس میں ہومر، شکسپیئر، دانستے، کالیڈاس اور گوٹے شامل ہیں۔"



لیکن اگر ہم اقبال شاعر اور اقبال فلسفی کا مقابلہ کریں تو اقبال شاعر کو شاعروں کی اولین صف میں شمار کرنے کے باوجود اقبال فلسفی کو اقبال شاعر سے بلند تر درجہ دینا پڑتا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ اقبال بحیثیت شاعر کے بلند ترین مقام پر نہیں۔ وہ شاعروں کی صف اول میں ہیں لیکن فلسفہ میں ان کا مقام اس سے بھی بلند ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال ایک زبردست شاعر ہونے کے باوجود صرف شاعر نہ تھے۔ بلکہ بزرگ اعجاز شاعرانہ ایک پیغامبر۔ ایک مفکر اور ایک کبیم بھی تھے ان کی شاعرانہ عظمت سے انکار ممکن نہیں لیکن شاعری ان کا اصل مقصد نہ تھا بلکہ کسی اعلیٰ تر مقصد کو حاصل کرنے کا صرف ایک ذریعہ۔ انہوں نے بعض خاص مقاصد کے بیان کے لیے اس ملک کے حالات اور روایات کی رو سے نظم کا طریقہ اختیار کیا۔ وہ یہ اچھی طرح جانتے تھے کہ ایک شعر دل و دماغ پر جس طرح اثر انداز ہو سکتا ہے، نثر کا ایک جوا اس سے محروم ہے۔ ابن تیمیہ نے مسئلہ وحدت الوجود کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی۔ گو ابن تیمیہ کی زبردست منطق نے کچھ نہ کچھ اثر ضرور کیا ہے مگر حق یہ ہے کہ منطق کی شکل شعر کی دلربائی کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔ اور اسی بنا پر میں نے اس دقیق مسئلے کو فلسفیانہ دلائل کی پیچیدگیوں سے آزاد کر کے تحلیل کے رنگ میں رنگین کرنے کی کوشش کی ہے۔ تاکہ اس کی حقیقت کو سمجھنے اور غور کرنے میں آسانی پیدا ہو۔

نہ صرف یہ دقیق مسئلہ کہ اقبال نے اپنے اکثر خیالات نظم ہی میں پیش کئے ہیں۔ تاثر پذیری تو حقیقتاً نظم کا حصہ ہے لیکن وضاحت نثر کا۔ فلسفہ کا طاب علم جس قدر غالباً ان کے کچھ زمخس، بیانات خطرے سے مستفید ہو سکتا ہے شاید اس قدر ان کی نظموں سے نہیں۔ شاعری کو اظہار بیان بنانے کا یہ فائدہ تو ضرور ہوا کہ اقبال کے بعض خیالات بہت جلد مقبول ہو گئے لیکن چند اور نقصانات کے علاوہ ایک زبردست نقصان یہ بھی ہوا کہ ہم ان کے تمام خیالات سے فائدہ نہ اٹھا سکے۔ ان کے اکثر نظریات اور خیالات ان کے مختلف اشعار میں منتشر ہیں۔ زندگی کے بعض پہلوؤں کے متعلق اقبال کے نظریات میں ہم اس طرح کھوئے گئے کہ کبھی یہ خیال بھی نہیں کرتے کہ اقبال نے دوسرے علمی اور عملی مسائل پر بھی اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور غامبی یہ

پیدا ہو گئی کہ اقبال کے بعض خیالات پر جداگانہ بہت بہت کام ہوا لیکن انہیں ایک لڑی میں پروانے کی کوئی خاص کوشش نہیں کی گئی۔ اقبال کے نظریہ خودی پر غالباً سب سے زیادہ زور دیا گیا ہے لیکن ان کے عام نظریہ اخلاق میں ان کے نظریہ خودی کی جو جگہ ہے اسے اس رنگ میں مرتب اور منظم نہیں کیا گیا ہے جس کی وہ مستحق ہے۔ اس موجود کتاب کا مقصد ان کے نظریہ اخلاق کا اجمالی جائزہ اور خودی کی حیثیت کا تعین ہے۔

کسی مفکر کے افکار اور نظریات کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم اس کے ایک ایک نظریہ پر جداگانہ حیثیت سے نظر ڈالنے کے علاوہ اس کے تمام نظریات اور افکار کا بحیثیت مجموعی بھی مطالعہ کریں۔ ایک نظریہ کو دوسرے نظریات کی روشنی میں سمجھیں اور ان تمام خیالات اور افکار کو ایک منظم اور مربوط شکل دینے کی کوشش کریں۔ بصورت دیگر ان نظریات میں ہیں کبھی بہم نظر آئے گا اور کبھی تضاد۔ یہ بالکل دوسری بات ہے کہ کسی شخص کو اس کے پورے نظام فکر سے اختلاف ہو۔ بہر حال منطقی طور پر یہ ناممکن ہے کہ ایک منظم اور مربوط نظام فکر کے صرف کچھ اجزاء قابل قبول ہوں اور دوسرے شرف قبول یابی سے محروم۔ ایک مربوط نظام فکر ایک ایسی عمارت ہے کہ اس کی کسی ایک اینٹ کو بھی اس کی جگہ سے نہیں ہٹایا جاسکتا۔ ہٹا تا تو درکار جنبش بھی نہیں دی جاسکتی۔ اور اگر ایسا کرنے کی ناکام کوشش کی جائے تو وہ تمام عمارت لبر کا ایک ڈھیر بن کر رہ جاتی ہے۔

اقبال نے زندگی کے علمی اور عملی اکثر پہلوؤں پر ایک خاص نقطہ نظر سے روشنی ڈالی ہے۔ ان کا ایک خاص مقصد ہے۔ ایک خاص راویہ نچا ہے۔ وہ ایک خاص مدرسہ فکر کے حامی اور پیرو ہیں۔ ان کے تمام خیالات اور نظریات اس خاص راویہ کے مطابق ہیں۔ انہوں نے باوجود لطیفاتی مذہبی، سیاسی، علمی، اخلاقی، تمدنی، تعلیمی، فنی، معاشی، غرض اکثر مسائل پر اپنے خیالات کا اظہار فرمایا ہے۔ عملی طور پر سمجھنے کے لیے ہم ان تمام نظریات کا الگ الگ مطالعہ کر سکتے ہیں، اندر کا چاہیے۔ لیکن اس کے باوجود اس بنیادی چیز کو فراموش نہ کرنا چاہیے کہ یہ ایک تہیج کے مختلف دانے ہیں اور ایک دوسرے سے متعلق۔ اگر ہم اقبال کو حقیقتاً سمجھنا چاہتے ہیں تو ان تمام نظریات کا ایک دوسرے کی روشنی میں مطالعہ کرنا چاہیے۔ اور صرف اس



وقت ہم اس کے مکمل نظام فکر کو سمجھ سکتے ہیں۔ اس مقصد کے حصول کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان کے بنیادی نقطہ نظر کو سامنے رکھتے ہوئے مختلف نظریات کا مطالعہ کیا جائے۔ اسی مقصد کے پیش نظر آئندہ صفحات میں ان کا نظام اخلاق پیش کیا جا رہا ہے تاکہ ہم دیکھ سکیں کہ اقبال کے نظام فکر میں اخلاق کو کیا جگہ حاصل ہے۔ کیا وہ کسی خاص مدرئہ فکر کے پیرو ہیں اور اگر ہیں تو کیا انہوں نے کسی دوسرے یا دوسروں کے خیالات کو اپنے الفاظ میں پیش کر دیا ہے یا ایک خاص مدرئہ فکر کے حامی ہونے کے باوجود انہوں نے اس نظریہ کو بہتر الفاظ میں، اور وضاحت کے ساتھ پیش کیا ہے۔ کیا اس میں کچھ ترمیم و تنسیخ کی ہے اور دوسرے مفکرین سے متاثر ہونے کے باوجود ان کا نظریہ دوسروں سے کچھ مختلف ہے۔ اور اگر مختلف ہے تو کیا بہتر ہے یا اس کے برخلاف۔ علاوہ ازیں اقبال کے نظریہ اخلاق کے مطالعہ سے شاید اقبال کے نظام فکر کو بحیثیت مجموعی سمجھنے میں کچھ مدد ملے۔

اقبال نے انسان کو ایک خاص زندگی کا پیغام دیا ہے۔ ان سے بہتر اس چیز کو اور کون جان سکتا تھا کہ انسانی زندگی میں انفرادی اور اجتماعی طور پر اخلاق کو جو جگہ حاصل ہے وہ ایک ایسی جگہ ہے کہ اس سے بہتر جگہ کسی اور چیز کے حصے میں آ ہی نہیں سکتی۔ ہر قوم، ہر مذہب میں ہر زمانہ میں اخلاق پر زور دیا گیا ہے۔ روحانی، دماغی، مادی غرض کسی قسم کی ترقی بھی بغیر اعلیٰ اخلاق کے ممکن نہیں۔ ترقی کی عمارت جن بنیادوں پر استوار ہے ان میں ایک اخلاق ہے۔ ترقی کے دوسرے عناصر اور اخلاق میں عمل اور رد عمل کا تعلق ہے۔ دوسرے عناصر اخلاق کو آگے بڑھاتے ہیں اور اخلاق دوسرے عناصر کو، اور اس طرح انسانیت شہر اور ترقی پر گامزن رہتی ہے۔ اخلاق کی اہمیت کے پیش نظر اقبال نے اپنی مختلف تحریروں اور اشعار میں اس پر بہت کافی زور دیا ہے۔ اگر ہم اس خطبہ صداقت کا مطالعہ کریں جو اقبال نے آل انڈیا مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس ۱۹۳۰ء میں پیش کیا تھا تو صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ اقبال کی نگاہ میں اخلاق کی کس قدر اہمیت تھی۔

”یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ بحیثیت ایک اخلاقی نصب العین اور نظام سیاست کے اس آخری نقطہ سے میرا مطلب ایک ایسی جماعت ہے جس کا نظم و انضباط

کسی نظام قانون کے ماتحت عمل میں آتا ہو۔ اور جس کے اندر ایک مخصوص اخلاقی روح سرگرم کار ہو۔ اسلام ہی وہ سب سے بڑا جزو ترکیبی تھا جس سے مسلمان ہند کی تاریخ حیات متاثر ہوئی۔ اسلام ہی کی بدولت مسلمانوں کے سینے ان جذبات و دعا و اطف سے معمور ہوئے جن پر جماعتوں کی زندگی کا دار و مدار ہے اور جن سے متفرق و منتشر افراد بتدریج متحد ہو کر ایک متمیز و معین قوم کی صورت اختیار کر لیتے ہیں اور ان کے اندر ایک مخصوص اخلاقی شعور پیدا ہو جاتا ہے۔۔۔۔۔ کیونکہ اسلامی تمدن کے اندر ایک مخصوص اخلاقی روح کار فرما ہے۔“

لوگوں کی تحریک نے جس طرح حضرت عیسیٰ کے عالمگیر نظام اخلاق کو نقصان پہنچایا اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

”مخدو لوگوں کو بھی اس امر کا احساس نہ تھا کہ جن مخصوص حالات کے ماتحت اس کی تحریک کا آغاز ہوا ہے اس کا نتیجہ بالآخر یہ ہو گا کہ مسیح (علیہ السلام) کے عالمگیر نظام اخلاق کی بجائے مغرب میں ہر طرف بے شمار اخلاقی نظام پیدا ہو جائیں گے جو خاص خاص قوموں سے متعلق ہوں گے۔ لہذا ان کا حلقہ اثر بالکل محدود رہ جائے گا۔۔۔۔۔ اس نے دلوں کی تحریک، سچی دنیا کی وحدت کو توڑ کر اسے ایک غیر مربوط اور منتشر کثرت میں تقسیم کر دیا جس سے اہل مغرب کی نگاہیں اس عالمگیر مطلع نظر سے ہٹ کر جو تمام نوع انسانی سے متعلق تھا، اقوام و مل کی تنگ حدود میں الجھ گئیں۔“

”مسیح (علیہ السلام) کا عالمگیر نظام اخلاق نیست و نابود ہو چکا ہے اور اس کی جگہ اخلاقیات و سیاسیات کے قومی نظامات نے لے لی ہے۔ اس سے اہل مغرب کا طور پر اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ مذہب کا معاملہ ہر فرد کی اپنی ذات تک محدود ہے اسے دنیوی زندگی سے کوئی تعلق نہیں۔“

اقبال کے نزدیک اخلاق کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ وہ اخلاقی اقدار کو زندگی کے







اول وہ جو صائب پر زور دیتے ہیں اور قانونی نکلاتے ہیں اور دوسرے جو خیر کے متلاشی ہیں اور فاعلی کے نام سے مشہور ہیں۔ قانونی اور فاعلی مدارس فکر بھی مختلف قوانین اور مختلف مقاصد کی بنا پر بہت سی جماعتوں میں منقسم ہو گئے ہیں۔ یہاں ان تمام مدارس فکر پر ایک اجماعی نگاہ ڈالنا بھی ممکن نہیں۔ بہر حال موضوع زیر بحث کو پوری طرح سمجھنے کے لیے بعض اہم مدارس فکر کا ذکر ضروری ہے۔

لفظ 'قانون' اپنے مفہوم میں زیادہ واضح نہیں۔ یہ لفظ قانون قدرت کے معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے اور اخلاقی اور سیاسی قوانین کے مفہوم میں بھی۔ یہاں ہم اس لفظ کے صرف اخلاقی مفہوم سے بحث ہے۔ وہ کونسا قانون اور کس کا قانون ہے جسے قانون اخلاق کہا جاسکتا ہے۔ اس مسئلہ پر قانونی مفکرین مختلف گروہوں میں منقسم ہیں یعنی مفکرین خارجی قوانین پر زور دیتے ہیں اور بعض داخلی پر۔ جہاں تک قانون اخلاق کی ابتدا کا تعلق ہے اس کی ابتدائی شکل قبیلہ کے سردار کے احکامات کی تھی۔ قبیلہ کے سردار کا حکم نہ صرف سیاسی قانون کی حیثیت رکھتا تھا بلکہ اخلاقی قانون کی بھی۔ قبیلہ کے سردار کے احکامات نے رفتہ رفتہ رسم و رواج کی شکل اختیار کر لی۔ اور یہی رسم و رواج آہستہ آہستہ سماجی قوانین کی شکل اختیار کر گئے۔ اسپنسر سماجی قوانین ہی کو اخلاقی قوانین سمجھتا ہے۔ جو بزرگ ہاں سماجی قوانین کی بجائے یہ بلکہ سیاسی قوانین نے حاصل کی۔ اس کے خیال میں سیاسی قوانین ہی اخلاقی قوانین ہیں۔ صرف یہاں تک اس بات کا فیصلہ کر سکتے ہیں کہ کون کونسا خیر ہے اور کونسا شر۔ کسی فرد کی انفرادی طور پر یہ حق حاصل نہیں کہ وہ خود اس کا فیصلہ کر سکے۔

دوسرا خارجی قانون جسے قانون اخلاق سمجھا گیا ہے۔ قانون قدرت ہے۔ یہ قوانین میں رواجیہ اور موجودہ دور میں دوسو اس نظریے کے زبردست حامی ہیں۔ قوانین قدرت کو معیار اخلاق ماننے کا یہ مطلب ہے کہ ہم اپنی زندگی قدرتی اصولوں پر گزارنا چاہیے۔ اور لذت و اطمینان کو زندگی میں کوئی خاص جگہ نہ دینی چاہیے۔

ڈاکٹر اڈلک احکامات خداوندی کو معیار اخلاق مانتے ہیں۔ ان کے لحاظ

سے صرف وہ افعال صائب ہیں جو احکامات خداوندی کے مطابق ہوں اور ان کا صائب ہونا ان احکامات سے مطابقت میں پوشیدہ ہے نہ کہ خود ان میں۔

کیا خارجی قوانین کو معیار اخلاق قرار دیا جاسکتا ہے؟ اخلاقی حیثیت سے صرف وہی عمل خیر یا صائب ہو سکتا ہے جو آزادی ارادہ اور خود اختیاری کی بنا پر کیا جائے۔ خارجی قانون کی پیروی میں، چاہے یہ خارجی قانون قدرت کا ہو یا ریاست اور سماج کا، آزادی ارادہ مفقود ہوتی ہے۔ ہم اس قانون کی پیروی پر مجبور ہوتے ہیں۔ خارجی قانون ہم میں احساس مجبوری پیدا کر کے ہمیں ایک خاص راہ پر چلا سکتا ہے لیکن ہم میں جذبہ خود اختیاری پیدا کر کے ہمیں آزاد نہیں بنا سکتا۔ اور چونکہ خارجی قانون کی پیروی میں آزادی ارادہ مفقود ہوتی ہے اس لیے اس میں خیر و صائب کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں آخر ان قوانین پر عمل کیوں کیا جائے؟ اگر ان پر عمل پیرا ہونے کی وجہ کسی مقصد کا حصول ہے تو خارجی قوانین کا نظریہ ہی ختم ہو جاتا ہے کیونکہ اس صورت میں یہ مقصد یا مقاصد معیار اخلاق بن جائیں گے نہ کہ خارجی قوانین۔ اور اگر ان پر عمل صرف جزا و سزا کی وجہ سے ہے تو اخلاقی طور پر ان پر کسی قسم کا حکم صادر کرنا غلط ہوگا مختصر یہ کہ جاسکتا ہے کہ کسی بھی خارجی قانون کو اخلاقی قانون قرار نہیں دیا جاسکتا۔

جہاں تک داخلی قوانین کا تعلق ہے وہ بھی خارجی قوانین کی طرح مختلف ہو سکتے ہیں۔ بہر حال ان تمام نظریات کو جو داخلی قوانین کو معیار اخلاق مانتے ہیں ہم وجدانیت کا نام دے سکتے ہیں۔ ان میں سے شیفتیری اور ہیچین کے نزدیک احکامات حاسہ اخلاقی معیار اخلاق ہیں۔ جس طرح حواس خمسہ بیرونی دنیا کے متعلق معلومات ہم پہنچانے کے ذرائع ہیں اور اندرونی حواس جسم کی اندرونی حالت کا پتہ دیتے ہیں اسی طرح ان مفکرین کے نزدیک انسان میں ایک اور بھی حس ہے جسے وہ حاسہ اخلاقی کا نام دیتے ہیں یہ حاسہ اخلاقی ہر عمل اور ہر خیال پر اخلاقی حکم لگا تا ہے کہ یہ عمل اور خیال اخلاقی لحاظ سے نیک ہے یا بد۔ اور ہر انسان کا فرض ہے کہ وہ اس حاسہ اخلاقی کے احکامات پر عمل کرے۔



بلکہ کے نزدیک داخل قانون، قانون ضمیر ہے نہ کہ قانون حاسہ اخلاقی۔ ضمیر کے احکامات وجدانی اور اتحرابی ہوتے ہیں اور چونکہ ضمیر بنیادی طور پر اخلاقی ہے اس لیے اس کے احکامات ہمیشہ صائب ہوتے ہیں۔ ضمیر نے تجربہ کی بنا پر ارتقائی منازل طے نہیں کیں، اور نہ وہ ماحول کا پرتویا سماج کی آواز ہے۔ بلکہ اس کی آواز خدا کی آواز ہے۔ یہ ضمیر انفرادی ضمیر نہیں بلکہ عالمگیر ضمیر ہے۔ اور اس لیے اس کے احکامات مختلف بھی نہیں ہو سکتے۔ یہ اور بات ہے کہ کوئی فرد اس کے صحیح احکامات نہ سمجھ سکے اور خواہشات کی پیروی کو ضمیر کی پیروی سمجھ لے۔ بعض مفکرین کے نزدیک یہ ضمیر عقدہ لایا بل ہے اور اس کے احکامات کو بنیادی قوانین کے تحت نہیں لایا جاسکتا۔ لیکن بعض مفکرین کے لحاظ سے عقل ان احکامات کی تشریح کر سکتی ہے۔ لیکن آخر عقل اپنے آپ کو صرف احکامات ضمیر کی تشریح تک کیوں محدود رکھے۔ کیوں نہ قوانین عقل ہی کو معیار اخلاق مانا جائے۔ جرمنی کا عظیم مفکر کانٹ قانون عقل یعنی اطلاقی امر کو معیار اخلاق قرار دیتا ہے۔ اس نظریہ کے تحت صرف وہ اعمال صائب ہیں جو قانون عقل کے مطابق ہوں نہ صرف مطابق بلکہ صرف قانون عقل کی وسعت و منزلت کے پیش نظر سرزد ہوئے ہوں۔ اگر ان اعمال کا مقصد کچھ اور ہے تو ان کی وہ اخلاقی وقعت نہیں رہتی جس کی بنا پر انہیں صائب کہا جاتا ہے۔ کانٹ اخلاقی کی بنیاد عملی عقل پر استوار کرتا ہے۔ اس کے خیال میں عقل نہ صرف معیار اخلاق مقرر کرتی ہے بلکہ عقل کی پیروی ہی معیار اخلاقی ہے۔

لیکن جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے ہر قانون کا کچھ نہ کچھ مقصد ضرور ہوتا ہے۔ اور وہ قانون اس مقصد کے حصول کا صرف ایک ذریعہ ہوتا ہے۔ قانون اور اس کی پیروی کی اہمیت نے انکار ممکن نہیں لیکن اس کے مقابلہ میں مقصد کو ثانوی حیثیت دینا ناممکن ہے۔ قانون ضمیر کا ہونا عقل کا بہر حال اس کی پیروی کا کوئی نہ کوئی مقصد تو ضرور ہوتا ہے۔ ہم اس قانون کی پیروی اسی مقصد کے حصول کے لیے کرتے ہیں۔ صرف قانون کی پیروی کو مقصد سمجھ لینا کچھ زیادہ صحیح نہیں۔

وہ اخلاقی مفکرین جو مقصد پر زور دیتے ہیں، غائی کہلاتے ہیں۔ غائی نظریات

کے لحاظ سے ہماری زندگی کا مقصد اعلیٰ یعنی ام الفضائل معیار اخلاقی ہے۔ پیام الفضائل کیا ہے۔ یا کیا ہیں اس مسئلہ پر غائی مفکرین بہت سے مختلف گروہوں میں تقسیم ہو گئے ہیں۔ غائی مدرسہ فکر کے مفکرین نے اس سوال کا جواب مختلف طور پر دیا ہے۔ لذت۔ مسرت۔ طاقت۔ حسن۔ محبت۔ علم۔ معاشرہ کی ترقی۔ سماج کی صحت اور اس میں توازن۔ تکمیل ذات۔ فنا فی اللہ۔ قرب اللہ ان میں سے چند جوابات ہیں۔

جہاں تک نظریہ لذت کا تعلق ہے مختلف مفکرین نے اسے مختلف رنگ میں پیش کیا ہے۔ سب سے پہلے ہم نظریہ لذت کو اخلاقی اور نفسیاتی لذت کے دو مختلف مدارس فکر میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ نفسیاتی لذت کے حامی یونانیوں میں سریشیہ اور اپیکیورین تھے۔ اور موجودہ زمانہ میں پینوزا۔ ہوبز۔ ہینٹم۔ اور کچھ حد تک مل۔ ان کے نزدیک انسان مجبور محض ہے۔ اور وہ قدرتی طور پر لذت کا جویا اور الم سے متنفر ہے۔ وہ صرف لذت کا انتخاب کر سکتا ہے۔ اس کی تمام جدوجہد کا مقصد لذت کی تلاش ہے۔ اور حتمی طور پر وہ اس کے لیے مجبور ہے۔ اخلاقی لذت کے حامی مل اور بھوک ہیں۔ اس نظریہ کی روش سے انسان الم کا انتخاب کر سکتا ہے۔ وہ اس ضمن میں آزاد ہے۔ لیکن اخلاقی طور پر اس کا فرض ہے کہ وہ صرف لذت کا انتخاب کرے اور الم سے اجتناب کرتے۔

نفسیاتی اور اخلاقی لذت کے علاوہ لذت کو انانیت اور اخوانیت کے مدارس فکر میں بھی تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ انانی لذت کے حامی ہینٹم تھا۔ جن کے لحاظ سے کسی فعل کو خیر و شر بنانے کی ذمہ دار فاعل کی لذت و مسرت ہے۔ گو وہ زیادہ سے زیادہ تعداد کی زیادہ سے زیادہ لذت کے الفاظ بھی استعمال کرتا ہے لیکن اس کی بنیاد وہ فاعل کی ذاتی مسرت پر رکھتا ہے۔ جس سے یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ وہ انانی لذت کے حامی ہے نہ کہ اخوانیت کا۔ اخوانیت کو تین مختلف گروہوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ مل کی انانیت۔ بھوک کی عقلی لذت اور ارتقائی لذت۔ مل انانیت کی بنیاد پر تجربہ



کو مانتا ہے۔ اس کے لحاظ سے صرف تجربہ سے یہ معلوم کیا جاسکتا ہے کہ کیا چیزیں لذت بخشی ہیں اور کونسی چیزیں الم کی موجب ہے۔ خیر و شر کا فیصلہ صرف تجربہ کی بنا پر کیا جاسکتا ہے۔ لیکن کس کی لذت اور کس کا الم؟ صرف فاعل کا نہیں بلکہ تمام انسانوں کا۔ زیادہ سے زیادہ تعداد کی زیادہ سے زیادہ لذت کا وہ نتیجہ سے زیادہ قائل ہے۔ وہ نہ صرف لذت کی کیمت کا قائل ہے بلکہ کیفیت کا بھی۔ وہ لذت کی زیادتی کے ساتھ ساتھ اعلیٰ لذت کا بھی خیال رکھتا ہے۔ اگرچہ وہ اخوانیت پسند ہے لیکن ختم کی طرح وہ بھی اپنے نظریہ کی بنیاد انسانی لذتیت ہی پر رکھتا ہے جو کہ نے کانٹ کی پیروی میں اپنے نظریہ میں عقل کو کافی جگہ دی ہے اور اس لیے اس کے نظریہ کو عقلیتی اخوانیت کا نام دیا جاسکتا ہے۔ اس نظریہ کی رو سے اخلاقی معلومات کا ذریعہ تجربہ نہیں بلکہ وجدان ہے۔ ہم خیر و شر کو تجربہ کی بنا پر نہیں بلکہ استخراجی طور پر معلوم کرتے ہیں۔ اسے لذت پسند گروہ میں شامل کرنے کی وجہ صرف یہ ہے کہ اس کے لحاظ سے ہم انسانی لذت و مسرت ہے دیگر جہاں تک اس کے طریقہ استدلال اور اس کے نظریہ ضمیر و عقل کا تعلق ہے وہ یقیناً عقلیتی اور وجدانی ہے نہ کہ لذتی۔ اگرچہ جو کہ کے زمانہ میں نظریہ ارتقا کا کافی مقبول ہو چکا تھا لیکن اس نے اس نظریہ سے کچھ استفادہ نہ کیا۔ اس کے برخلاف اسپنسر اسٹیفن اور ایگزٹنڈ نے اپنے نظریات کی بنیاد ہی اس نظریہ ارتقا پر رکھی۔ انتخاب طبعی نتائج للبقا اور رقابے اصل کے اصولوں کو اخلاقیات پر منطبق کرنے کی کوشش کی۔ اسپنسر کے لحاظ سے زندگی اپنے ماحول کے ساتھ مطابقت کی بہیم جدوجہد کا نام ہے۔ کوئی عمل اور فعل ایسا نہیں جو اس میں معاون یا مزاحم نہ ہوتا ہو۔ اگر معاون ہے تو خیر ہے وگرنہ شر۔ خیر موجب لذت ہوتا ہے کیونکہ اس سے فرد اور ماحول میں مطابقت پیدا ہوتی ہے۔ اور ضرر موجب الم۔ کیونکہ اس سے ان دونوں میں اختلاف رونما ہوتا ہے۔ انسان کا مقصد قریب یہ مطابقت ہے تاکہ اس کی زندگی طویل عرصیٰ اور عمیق ہو سکے۔ اور مقصد اعلیٰ لذت۔ کیونکہ زندگی کا مقصد حصول لذت کے سوا کچھ اور نہیں۔ اسٹیفن سوسائٹی کا ایک نیا نظریہ پیش کرتا ہے اس کے لحاظ سے سہل ایک جسم نامی ہے اور اس کی صحت اور

صلاحیت انسان کا مقصد اعلیٰ ہونا چاہیے۔ ایگزٹنڈ جب انسانی زندگی کا مقصد اجتماعی توازن قرار دیتا ہے تو اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ الفاظ ضرور مختلف ہیں۔ اسٹیفن اور ایگزٹنڈ بھی لذتیت پسند ہیں کیونکہ ان کے نظریہ کی رو سے جسم نامی کی صحت اور اجتماعی توازن فرد کو لذت و مسرت بخشتے ہیں اور انفرادی طور پر فرد کا یہ مقصد زندگی ہے۔

نظریہ لذتیت پر تنقیدی نگاہ ڈالتے ہوئے تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں۔ مختصراً لکھا جاسکتا ہے کہ لذت۔ مسرت اور مادی زندگی کو مقصد اعلیٰ اور اہم الفضائل ماننا اخلاقی طور پر قابل قبول نہیں ہو سکتا۔ حقیقتاً لذتیت ایک معیاری نہیں بلکہ ایجابی نظریہ ہے۔ یہ نظریہ ہمارے سامنے کوئی معیار اخلاق پیش نہیں کرتا۔ صرف ایک واقعہ کا اظہار کر دیتا ہے کہ انسان لذت کا جویا ہے۔ یہ واقعہ بلکہ مفرد منہ انسان کو انسانیت سے گر کر حیوانیت کی سطح پر لے آتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ لذتیت ایک ایسا مواد ہے جس کی کوئی ہیئت نہیں۔ ہماری زندگی صرف ہماری خواہشات۔ احساسات۔ تمناؤں اور جبلتوں تک محدود نہیں اور اس بنا پر زندگی کو صرف ان کی آزاد تشفی تک محدود کر دینا اصولاً غلط ہے۔ ہمارا مقصد زندگی صرف خواہشات کی تشفی اور اس طرح لذت حاصل کرنا نہیں ہے۔ بلکہ تکمیل ذات ہے۔ جس میں عقل کا ایک زبردست حصہ ہے۔ خواہشات کو بے محابا چھوڑ دینا مقصد زندگی نہیں بلکہ اصل زندگی کی موت ہے۔

کیا یہ حقیقت نہیں کہ لذت کے علاوہ بہت سی اور چیزیں ہیں جو انسان کو لذت سے زیادہ عزیز ہیں اور ہونی چاہئیں جو حقیقتاً قدر بالذات ہیں مثلاً صداقت۔ حسن۔ اولئے فرض۔ آزادی۔ طاقت۔ انصاف۔ علم و ادب۔ تہذیب و تمدن اور سب سے زیادہ تکمیل نفس۔ انسان لذت کا جویا ہوتا ہے لیکن کیا وہ لذت سے زیادہ مندرجہ بالا قدروں کا جویا نہیں ہوتا؟ کیا اسے ان کا جویا نہیں ہونا چاہیے؟ ان تمام قدروں کو فراموش کر دینا اور انہیں لذت کا محکوم بنا دینا کسی طرح جائز نہیں۔ ایسا کرنا نہ صرف حقیقت کے خلاف ہے بلکہ انسان کو انسانیت کی سطح سے پست لے جانے کا



موجب بھی۔

قوت کو ام الفضائل مانتے والے مفکرین میں نطشے صنف اول میں نظر آتا ہے اس کے لحاظ سے نہ لذت مقصود زندگی ہے اور نہ صرف زندہ رہنا۔ بلکہ قوت مقصود حیات ہے۔ اور یہی معیار خیر و شر۔ جو عمل قوت کی بنا پر ظہور میں آئے وہ خیر ہے۔ اور جو کمزوری اور لاچارگی کی وجہ سے وہ شر۔ خیر و شر مستقلاً صفات نہیں بلکہ صرف اخلاقی صفات ہیں۔ جو ماحول کے ساتھ ساتھ بدلتی رہتی ہیں۔ اور اسی وجہ سے اس کے خیال میں قوت کو معیار مان کر ہمیں اخلاقی قدروں پر نظر ثانی کرتے رہنا چاہیے۔ تاکہ نئے ماحول کے ساتھ مطابقت حاصل کی جاسکے۔ نطشے کے نظریہ پر ہم بعد میں نسبتاً مفصل طور پر کچھ عرض کریں گے۔

سقراط کا دعویٰ ہے کہ علم نیکی ہے۔ علم کے معنی وہ صرف جاننے کے نہیں لیتا بلکہ "یقینِ حکم" کے۔ اس یقین کے جس کے ساتھ ہمارے دل میں اس پر عمل کرنے کا معمم ارادہ بھی موجود ہو۔ اس کے خیال میں جو شر ہم سے سرزد ہوتا ہے وہ صرف لاعلمی کی بنا پر۔ وہ جمل کو گناہ سے تعبیر کرتا ہے۔ اگر ایک شخص یہ جانتا ہے کہ خیر کیا ہے اور پھر اس پر عمل نہ کرے۔ کیا معنی! جہاں تک انسانی زندگی کے اخلاقی مقصد متین کرنے کا سوال ہے وہ صرف اتنا کہتا ہے کہ یہ مقصد اعلیٰ انسانی فلاح و بہبود ہے۔ لیکن آخر یہ فلاح و بہبود کس چیز میں مضمر ہے۔ اس کا جواب افلاطون اپنے مکالمات میں سقراط کی زبان سے مختلف مقامات پر مختلف دیتا ہے اور غالباً سقراط نے بھی اس کا کوئی خاص جواب نہ دیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ متضاد نظریات کے حامل مفکرین سقراط کو اپنا پیشرو مانتے ہیں۔ کلیبیہ اس کے ضبط و تحمل اور ضروریات زندگی سے بے نیازی پر فدا تھے اور سیرینیہ اس کی مسرت بخش زندگی کے شیدا۔ انہوں نے اپنے نظریات کی بنیاد سقراط کے ایک طرف اصولوں پر استوار کی اور دوسرے رخ کو بالکل فراموش کر گئے۔ افلاطون نے اس انتہا پسندی سے الگ رہ کر جو نظریات پیش کئے وہ کلیبیہ اور سیرینیہ کے نظریات سے یقیناً بہتر ہیں۔

اقبال اپنے نظریہ اخلاق میں غامبی ہیں۔ ان کے لحاظ سے "ام الفضائل" خودی کی بلندی ان کی توسیع۔ انفرادیت کی تکمیل۔ شخصیت کا استحکام۔ تکلفی و تجاذبی حالت کا قیام ہے۔ اقبال خودی کے استحکام کو مقصد بالذات مانتے ہیں۔ نہ صرف مقصد بالذات بلکہ وہ مقصد اعلیٰ کہ تمام دوسرے مقاصد اور اقدار اس مقصد کو حاصل کرنے کے صرف ذرائع ہیں؛ "مرکز حیات انسان میں" یا "شخصیت کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ شخصیت ایک تکلفی اور تجاذبی حالت ہے جو اس تکلف کو قائم رکھنے سے ہی قائم رہ سکتی ہے۔ اگر تکلفی اور تجاذبی حالت قائم نہ رہے تو انحلال واقع ہو جائے گا۔ شخصیت یا تکلفی و تجاذبی حالت کا قیام انسان کا قیمتی کارنامہ ہے۔ اس کا خیال رکن چاہیے کہ وہ انحلال کی طرف زلوث جائے۔ جو نئے اس تکلفی و تجاذبی حالت کو قائم رکھنے کا باعث ہو وہی خیر غیر فانی بنانے کا باعث ہے۔ شخصیت کا تصور ہمارے سامنے قدردان کا سیار پیش کر دیتا ہے۔ اور غیر دُشمن کے مسک کو کھل کر دیتا ہے۔ جو نئے شخصیت کا استحکام بخشنے والی ہے۔ اور جو اس کو لڑکھڑکے پڑی ہے۔ فنون۔ مذاہب اور اخلاقیات کا فیصلہ شخصیت کے نقطہ نظر سے ہی کیا جائیے۔"

مثیل حیوان خردون، آسودن چہ سود  
گر بخرد حکم نہ۔ برون چہ سود؟

گر ہنر میں نہیں تعمیر خودی کا جوہر  
وائے صورت گری و شاعری و نکلے و سرود

نمود جس کی فراز خودی سے ہو و جمیل  
جو ہو نشیب میں پیدا قیج و نامحبوب

سرود و شعر و دیات۔ کتاب و دین و ہنر  
گھر ہیں ان کی گزہ میں تمام یک دانہ  
ضمیر بندہ خاکی سے ہے نمود ان کی  
بند تر ہے ستاروں سے ان کا کاشانہ  
اگر خودی کی حفاظت کریں تو ہمیں حیات  
نہ کر سکیں تو سدا پافزون و افسانہ  
ہوئی ہے زیرِ تلک استوں کی رسوائی  
خودی سے جب ادب و دین ہم سے ہیں بیگانہ



اقبال ایک اور مقام پر فرماتے ہیں "اخلاقیات اسلام کا تمام دار و مدار اس واحد مسئلہ پر ہے کہ فرد من حیث الفرد کی حیثیت رکھتا ہے۔ زندگی کا کوئی طرز عمل یا رویہ جو فرد کے آزادانہ ارتقاء و روح کے راستہ میں حائل ہو، وہ شریعت اسلامیہ اور اخلاقیات اسلام کے قطعاً خلاف ہے۔"

زمانہ حال کے بعض مفکرین نے تکمیل نفس کو 'ام الفضائل' اور مقصد بالذات قرار دیا ہے۔ ان میں ہیگل۔ گرین۔ بریڈے کافی مشہور ہیں۔ ہیگل اپنے نظریہ معنیت پسند تھا۔ اس کے لحاظ سے یہ عالم روحانی طور پر ارتقائی منازل طے کر رہا ہے اور موجودہ زمانہ میں اس کی انتہائی شکل انسانی زندگی ہے۔ اور وہ مقصد جو انسان کے پیش نظر ہے اپنی روحانی فطرت کی تکمیل ہے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے انفرادی ادا دے اور اجتماعی ارادے کا اتحاد لازمی اور ضروری ہے۔ اس اتحاد تک پہنچنے کے لیے اخلاقی ارتقاء تین حالتوں سے گزرتا ہے :

اول۔ قانون حق۔ دوم اخلاق (ذہن معروضی) اور سوم معاشرتی اخلاقیات۔ یہ معاشرتی اخلاقیات بھی تین شکلیں اختیار کرتی ہے (۱) خاندان (۲) معاشرہ اور (۳) ریاست اور اس طرح وہ ریاست کو بہترین اخلاقی منظر بھگتا ہے۔ جہاں تک اقبال اور ہیگل کے نظریات میں مماثلت کا تعلق ہے۔ تو صرف شخصیت کی تکمیل اور یکسانی کی جانب حرکت کرنے میں ان کا تین منزلوں سے گزرنے کو وجہ مماثلت نہیں قرار دیا جاسکتا۔ کیونکہ اگرچہ اقبال اور ہیگل دونوں شخصیت کی تکمیل کے قائل ہیں لیکن اس تکمیل کا مفہوم دونوں کے ہاں مختلف ہے۔ اور جہاں تک تین منازل کا تعلق ہے ان میں بھی اختلاف ہے۔ اقبال کے خیال میں یہ تین منازل (۱) قانون کی پابندی (۲) ضبط نفس جو خود آگاہی یا انانیت کی سب سے اعلیٰ صورت ہے (۳) اور نیابت الہی ہیں۔

گرین۔ بریڈے اور تکمیل نفس کے بعض دوسرے حامی مفکرین اکثر و بیشتر ہیگل

سے اس قدر متاثر ہیں کہ اقبال اور ان کے نظریات میں فرق واضح کرنے کی ضرورت نہیں۔ کانٹ اگرچہ اپنے نظریہ اخلاق میں غامضی نہیں بلکہ قانونی ہے۔ بہر حال کانٹ اور اقبال کے نظریات میں کچھ مماثلت ہے۔ کانٹ نے فرائض اور فضا کی ایک مکمل فہرست پیش کی ہے۔ اور اقبال نے شخصیت کے استحکام کے لیے کچھ اقدار۔ کچھ صفات کو لازمی قرار دیا ہے۔ لیکن کانٹ اور اقبال اپنے اخلاقی نظریات میں بنیادی طور پر ایک دوسرے سے علاحدہ ہیں۔ ایک قانونی ہے اور دوسرا غامضی۔ ایک اخلاق کی بنیاد عملی عقل پر استوار کرتا ہے اور دوسرا عشق پر۔ اس کے علاوہ کانٹ کے فرائض اور اقبال کی پیش کردہ صفات بھی ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ اس لیے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اقبال اس سلسلہ میں کانٹ سے متاثر ہے۔ ویسے علمی دنیا میں متاخرین کا متقدمین سے بالکل متاثر نہ ہونا ناممکن کی حد تک مشکل ہے۔

اقبال پر کبھی نطشے کے تبحر کا الزام لگایا جاتا ہے اور کبھی برگسٹا کی تقلید کا جہاں تک اقبال اور نطشے کا تعلق ہے خود اس کے متعلق اقبال فرماتے ہیں "بعض انگریز متقدمیوں نے اس سلسلے میں تشابہ اور مماثلت سے جو میرے اور نطشے کے خیالات میں پایا جاتا ہے دھوکا کھایا ہے اور غلط راہ پر پڑ گئے ہیں۔" وہی "تہنیم" والے مضمون میں جو خیالات ظاہر کئے گئے ہیں وہ بہت حد تک حقائق کی غلط فہمی پر مبنی ہیں۔ لیکن اس غلطی کی ذمہ داری صاحب مضمون پر عائد نہیں ہوتی۔ وہ انسان کامل کے متعلق میرے تخیل کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکا۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے غلط بحث کر کے میرے انسان کامل اور جو من مفکر کے توحق الانسان کو ایک ہی چیز فرض کر لیا ہے۔ میں نے آج سے تقریباً بیس سال قبل انسان کامل کے متصوفانہ عقیدے پر قلم اٹھایا تھا اور یہ وہ زمانہ ہے جب نہ نطشے کے عقائد کا غلط میرے کانوں تک پہنچا تھا نہ اس کی کتابیں میری نظر سے گزری تھیں۔" اقبال اور نطشے کے اخلاقی نظریات میں بنیادی اور اساسی اختلافات ہیں۔ اقبال کے لحاظ سے اخلاق



انسان اور انسانیت کی ایک بنیادی صفت ہے۔ اور نطفے کتاب ہے۔ نہ مسلم بعض منافقوں نے 'اخلاق' کی اصطلاح کس ضرورت کے لیے وضع کر لی ہے۔ حالانکہ انسان اور اخلاق دو متضاد چیزیں ہیں اور بہت سے لوگ شیطان کو اپنے سے جدا کرنے کی جدوجہد میں بدترین جانور بن گئے ہیں۔ "کیا سماج کی یہ وضعی اور مصنوعی 'عصمت و عفت' سماج کے مترادف نہیں ہے؟ بہر حال یہ حماقت خود ہماری طرف چل کر آئی ہے۔ ہم اس کی طرف چل کر نہیں گئے! یہ ہماری بے وقوفی تھی کہ ہم نے اس گمان (عصمت و عفت) کے سامنے اپنا گھر اپنا دل اور اپنی خدات پیش کر دیں۔ اب وہ ہمیں چھوڑنا نہیں چاہتا۔ اور ہمیں بھی باطل مانو اس وقت تک اس کی تواضع کرنی ہوگی جب تک وہ یہاں قیام پذیر ہے۔" نطفے کے لحاظ سے دنیا میں دو مختلف بلکہ متضاد معیار اخلاق ہیں۔ ایک معیار کو وہ اخلاقیات اعلیٰ کا نام دیتا ہے۔ اور دوسرے کو اخلاقیات ادنیٰ۔ اول الذکر کا اصول 'قوت و طاقت' ہے اور ثانی الذکر کا افادہ اور مطلب پرستی۔ اقبال اس کے متعلق رقمطراز ہیں:

"اس زمانہ میں یہ ممکن نہیں کہ سچائی کی دو قسمیں قرار دی جائیں ایک عوام کے لیے ایک خواص کے لیے۔ اور جو صداقت خواص کے لیے ہو اسے عوام پر ظاہر نہ کیا جائے۔ لیکن میرے حالات کے لیے یہ سوال پیدا ہی نہیں ہوتا۔ کیونکہ میں نے مسئلہ خودی کے صرف اس پہلو کو نمایاں کیا ہے جس کا جاننا اس زمانے میں ہندی مسلمانوں کے لیے میرے خیال میں ضروری ہے۔ اور جس کو ہر آدمی سمجھ سکتا ہے۔"

نطفے منکر خدا ہے۔ اس کے خیال میں روح۔ حشر و نشر۔ جزا و سزا سب لائینی عقیدے ہیں۔ اور اقبال کے لحاظ سے یہ تمام عقائد جزو ایمان ہیں۔ اقبال آزادی ارادہ کا قائل ہے۔ اور انسان کو صاحب اختیار سمجھتا ہے۔ نطفے کتاب ہے۔ کوئی انسان اس کا ذمہ دار قرار نہیں دیا جاسکتا کہ وہ موجود ہے۔ اپنی موجودہ شکل و صورت اور عادات و خصائص میں موجود ہے۔ اور خاص کیفیات اور واقعات کے زیر تحت خاص ماحول میں موجود ہے۔ اس

موجودہ حالت کو نہ اس کے ماضی سے علاحدہ کیا جاسکتا ہے اور نہ مستقبل سے۔ نطفے صرف جلالی خصوصیات کا عالج ہے مثلاً قوت۔ شجاعت۔ بہادری۔ کوشش۔ ہمت۔ اور جمالی خصوصیات مثلاً ہمدی۔ اخوت۔ مسامحت۔ رحم کا زبردست مخالف ہے۔ اقبال تکمیل نفس کے لیے ہر دو قسم کی خصوصیات کو لازمی اور ضروری سمجھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ نطفے کے فوق الانسان میں صرف 'خیر' کی خصوصیات پائی جاسکتی ہیں۔ نطفے کی نیک خواہشات کے باوجود وہ کبھی 'بچہ' نہیں بن سکتا۔ اور اقبال کا انسان کامل، مرد و من۔ مردِ حری ہے۔ جو اپنے میں ہر دو قسم کی قدروں کو سمونے ہوئے ہے۔

خودی کی تمدنی دشمنی میں کبر و ناز نہیں جو ناز بھی ہو تو بے لذت دنیا ز نہیں

ہو حلقہ یاراں تو بر شیم کی طرح نرم  
رزق حق و باطل ہو تو فولا د ہے مومن!  
کہتے ہیں فرشتے کہ دلا دین ہے مومن  
حمودوں کو شکایت ہے کم آئین ہے مومن!

قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت  
یہ چار عناصر مومن تو بنتا ہے مسلمان!  
جس سے جگر لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم!  
دیاؤں کے دل جس سے دل جانشین و ملکان

نطفے قوت اور طاقت کو ام الفضائل اور معیار اخلاق مانتا ہے۔ اقبال کے خیال میں قوت صرف ایک قدم ہے اور وہ بھی قد بالذات نہیں بلکہ خودی کی اعلیٰ منازل تک پہنچنے کا صرف ایک ذریعہ صرف ایک وسیلہ۔ نطفے تو جنگ برائے جنگ تک کا حامی ہے۔ "جنگ خود ایک مقدس چیز ہے۔ ہر دوسری چیز کو مقدس بنا سکتی ہے اور خون کا منظر ہی اس کے جوازا کا بہترین ثبوت ہے۔" اقبال شر کے خلاف جدوجہد کے قائل ہیں نہ کہ جنگ برائے جنگ کے۔ "میں جنگ کا حامی نہیں ہوں۔ نہ کوئی مسلمان شریعت کے حدود و معینہ کے جوتے ہوئے



اس کا حامی ہو سکتا ہے۔ قرآن کی تعلیم کی مدد سے ہمارا جنگ کی صورت میں محفوظ رہے اور مصلحتانہ پہلی صورت میں مبنی اس صورت میں جب کہ مسلمانوں پر ظلم کیا جائے اعلان کو گھر دیں سے نکالا جائے مسلمانوں کو تلواریں اٹھانے کی اجازت ہے وہ مکمل ہے۔ دوسری صورت جس میں جہاد کا حکم ہے ۲۹:۹ میں بیان ہوئی ہے۔ ان آیات کو غور سے پڑھئے تو آپ کو معلوم ہو گا کہ وہ چیز جس کو سیکورٹی جو جمعیت اقوام کے اجلاس میں COLLECTIVE SECURITY کہتے ہیں قرآن نے اس کا اصول کس سادگی اور فصاحت سے بیان کیا ہے..... جمعیت اقوام کی تاریخ بھی یہی ظاہر کرتی ہے کہ جب تک اقوام کی خودی قانون الہی کی پابند نہ ہو امن عالم کی کوئی سبیل نہیں نکل سکتی۔ جنگ کی مذکورہ بالا دو صورتوں کے سوائے میں اور کسی جنگ کو نہیں جانتا۔ جو ع الارض کی تسکین کے لیے جنگ کرنا دین اسلام میں حرام ہے علیٰ ہذا القیاس دین کی اشاعت کے لیے تلواریں اٹھانا بھی حرام ہے۔"

اقبال اور نظمے دونوں ارتقا کے قائل ہیں۔ نظمے ہر برٹ اپنسر کی طرح علم الاخلاق کی بنیاد علم الحیات پر رکھتا ہے۔ وہ اپنے نظریہ عزم للثبوت کو حقیقتاً علم الحیات کے قوانین انتخاب طبعی۔ تنازع للبقا اور بقائے اصلح اور کمزور اور ناقدر جنس کے ختم ہونے پر استوار کرتا ہے۔ لیکن اقبال اس ارتقا کا قائل نہیں:

خرد مندوں سے کیا پوچھوں کہ میری ابتدا کیا ہے کہ میں اس فکر میں رہتا ہوں میری ابتدا کیا ہے وہ قانون علت و معلول کو صحیح مان کر ماضی میں وقوع پذیر واقعات سے انسانی کردار کی تشریح نہیں کرتے بلکہ اس مقصد سے اس کی تشریح کرتے ہیں جو ابھی متعین نہیں ہوا۔ بلکہ اس عمل کے ذریعہ متعین ہو رہا ہے۔ اقبال اپنے نظریہ ارتقا میں نظمے کے میکا کی ارتقا کی نسبت برگساں کے تخلیقی ارتقا سے زیادہ قریب ہیں۔ حیات انسانی نہ قانون علت و معلول کے ماتحت ہے نہ کسی تعین شدہ مقصد کے۔ بلکہ وہ جوش حیات کے تحت اپنے مقاصد خود تخلیق کرتی ہے۔ اور پھر انہیں تکمیل تک پہنچاتی ہے۔ وہ ہر لمحہ ہر گھڑی آگے بڑھتی

ہے اور اس تخلیق میں۔ اس ارتقا ہی میں اصل زندگی پوشیدہ ہے۔ زندگی نام ہی اس عمل پریم کا ہے۔

برگساں دوراں اور زمان کو ہم معنی قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک دوراں کا مطلب ہے "اختراع۔ ایجاد۔ اور کسی ایجاد کی تفصیلات کو اتمام تک پہنچانا۔" اور یہ اختیار لگو ہر آزادی کے بغیر نامکن ہے۔ اس لیے نفسیاتی زندگی کا اصلی جوہر اختیار ہے جس کے بغیر انسانی زندگی "نفسیاتی زندگی کہلانے کی مستحق نہیں۔ زندگی بذات خود آزادی، خود روی، رد و بدل اور تخلیق ہے۔ اسی بنا پر اس کا میدان عمل واقعات کی تخلیق ہے نہ کہ صرف ظہور پذیری۔ اس لیے علت و معلول کا قانون اس پر مائد نہیں کیا جاسکتا۔ نفسیاتی زندگی میں کوئی واقعہ پیش نہیں آتا بلکہ ہر واقعہ تخلیق کیا جاتا ہے اس طرح نفسیاتی زندگی قانون علت و معلول کے حلقہ اثر سے کلیتاً آزاد ہے۔ یہ قانون اگر کہیں اثر انداز ہوتا ہے تو وہ طبعی زندگی ہے نہ کہ نفسیاتی۔ اقبال بھی آزادی ادادہ کے قائل ہیں۔ وہ بھی انسان کو با اختیار اداد آزاد سمجھتے ہیں لیکن بالقوہ نہ کہ بالفعل۔ انسان اپنی اس قوت کو جستجو۔ عزم۔ ہمت۔ جد و جہد اور عمل کے ذریعہ حقیقت میں تبدیل کرتا ہے۔ علاوہ انہیں برگساں کے نظریہ وجدان اور اقبال کے نظریہ عشق میں بھی فرق ہے۔ وجدان کی بنیاد جبلت ہے اور عشق، عقل اور فکر کی ارتقائی شکل کا نام ہے۔ اور اسی بنا پر اقبال عشق کو عقل سے بلند تر سمجھتے ہیں۔

اقبال کے نظریات پر جس مفکر کا سب سے زیادہ اثر ہے وہ رومی ہے غلیفہ عبد الحکیم کے الفاظ میں "عارف رومی اور علامہ اقبال میں بہت مماثلت پائی جاتی ہے۔ دونوں اعلیٰ درجہ کے شاعر ہیں۔ دونوں اسلامی شاعر ہیں۔ دونوں کی شاعری حکیمانہ ہے۔ دونوں معقولات کے سمندر کے تیز راک ہونے کے باوجود وجدانات کو معقولات پر مرجع سمجھتے ہیں۔ دونوں خودی کی بجائے خودی کی تعویت چاہتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک حقیقی خودی اور حقیقی بے خودی میں کوئی تضاد نہیں بلکہ ایک کے بغیر دوسری مصل اور بے نتیجہ ہے۔ دونوں کا تخیل تقدیر کے متعلق عام مسلہ تخیل سے



الگ ہے۔ دونوں ارتقائی مفکر ہیں۔ نہ صرف انسان بلکہ تمام موجودات ادنیٰ سے اعلیٰ منازل کی طرف عروج کر رہی ہیں۔ انسان کے عروج کی کوئی حد تک نہیں۔ قوت آرزو اور جہد صلاح سے کئی نئی کائناتیں انسان پر نہ صرف منکشف ہو سکتی ہیں بلکہ خلق ہو سکتی ہیں۔ دونوں قرآن کریم کے آدم کو نوع انسان کی مراجع کا ایک نصب العین یعنی نسل سمجھتے ہیں۔ اور دونوں جہد کو زندگی اور خوشحالی کو موت سمجھتے ہیں۔ دونوں کے یہاں بقا مشروط ہے سہمی بقا پر۔ دونوں اپنے سے پیشتر پیدا کردہ افکار سے کما حقہ واقف ہیں اور متضاد عناصر کو ایک بلند تر وحدت فکر کی سطح پر لانا چاہتے ہیں۔ اس اذلی اور طبی مناسبت کی وجہ سے اقبال اپنے آپ کو عارف رومی کا مرید سمجھتا ہے۔ یہ مرید معمولی تقلیدی مرید نہیں۔ کمال عقیدت کے ساتھ پیر کے رنگ میں رنگا ہوا مرید ہے۔ "عبدالملک آردی تو یہاں تک کہ دیتے ہیں کہ" اقبال جب یورپ سے واپس آ گئے تو انہوں نے رومی کا گہرا مطالعہ کیا اور ۱۹۱۱ء میں "اسرار خودی" شائع کی۔ یہ کتاب بالکل مثنوی رومی کے مطالعہ کا نتیجہ ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے انہوں نے اس کو سامنے رکھ کر پہلے مشق کی اور پھر اس کے بعد اپنے خاص اجتماعی افکار و میلانات کے اندر رومی کے صوفیانہ و اخلاقی پیام کا نقش بھرا۔

اس میں تو کوئی شک ہی نہیں کہ اقبال رومی سے بہت کافی متاثر ہیں۔ مثنوی اسرار خودی کی وجہ تصنیف رومی کے ارشادات کو قرار دیتے ہیں۔ جس طرح ڈانٹنے ڈواہن کا میڈی میں دجل کو پناہ دینا بنایا تھا۔ اقبال نے "عاید نامہ" میں رومی کو اپنا رہبر بنایا ہے "ارمغان حجاز" میں ان کے متعلق قطعات ہیں۔ "ضرب کیم" میں ایک نظم "رومی ہے جس میں وہ زمانہ حال میں خودی کے ساز کی گستاخی کی وجہ نغمہ رومی سے بے نیازی قرار دیتے ہیں۔ "بال جبریل" کی نظم "پیر و مرید" میں اقبال نے رومی کو خراج عقیدت پیش کیا ہے۔

تو بھی ہے اسی قافلہ شوق میں اقبال! جس قافلہ شوق کا سالار ہے رومی اقبال فلسفہ خودی کے ماخذ کے متعلق خود یہ کہتے ہیں "اسرار کا فلسفہ مسلمان صوفیہ اور حکماء کے افکار و مشاہدات سے ماخوذ ہے"۔ اور مسلمان صوفیہ اور حکماء میں رومی کے رتبہ کے متعلق کچھ کم لا حاصل ہے۔ قانون اخلاق کا ذکر کرتے ہوئے ایک خط میں تحریر فرماتے ہیں "مولانا رومی کو بغور پڑھئے اور اس بات کا خیال رکھئے کہ جو کچھ آپ کا ضمیر اس خصوص میں آپ کو مشورہ دے اس سے انکار نہ ہو"۔

حقیقت یہ ہے کہ مولانا رومی اور اقبال دونوں کے خیالات اور نظریات قرآن کریم سے ماخوذ ہیں۔ اقبال نے بھی اسی آستانہ سے فیض حاصل کیا جس سے رومی نے۔ اس لیے اقبال اور رومی میں مماثلت ناگزیر ہے۔ اور ان معنوں میں ہم رومی کو اقبال کا پیش رو بھی کہہ سکتے ہیں۔ مولانا عبد السلام ندوی کی رائے سے کسے اختلاف ہو سکتا ہے۔ "ان کے فلسفہ خودی کے تمام اساسی مضامین درحقیقت قرآن مجید سے ماخوذ ہیں۔ اور قرآن مجید میں فضیلت انسان۔ تحیر فطرت۔ عزم و استقلال۔ جرأت و شجاعت۔ فتح و نصرت۔ حیات و غیرت اور قدردان و اختیار پر بہ کثرت آیتیں موجود ہیں۔ ... ڈاکٹر صاحب نے یہ تمام مضامین قرآن مجید ہی سے لیے"۔ "اقبال نے کبھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ انہوں نے انسانوں کی رہنمائی کے لیے کوئی نیا راستہ تراشا ہے۔ بلکہ وہ ہمیشہ کہتے رہے کہ یہ وہی سیدھا راستہ ہے جس کو خداوند کریم ابتدائے آفرینش سے آج تک برابر بتلاتا رہا ہے۔ اور جس کو اسلام نے مکمل تفصیل اور وضاحت کے ساتھ دنیا کے سامنے پیش کیا۔ لیکن چونکہ وقت کے گزرنے کے ساتھ انسان اس سیدھے راستے سے دور ہوتے گئے۔ اس لیے اقبال کی ساری کوششیں اس نقطہ پر مرکوز تھیں کہ ان ابدی حقیقتوں کو تازہ کریں اور انسانوں کو اسی فدائی راستہ پر لگادیں۔ اس مقصد کے حصول کے لیے انہوں نے وہ بیہیر اختیار کیا جو پڑھنے والوں کے دلوں پر زیادہ سے زیادہ اثر کر سکے۔ ان کی تمام تعلیم شروع سے آخر



ہم اسلامی رنگ میں ڈوبی ہوئی ہے۔ کیونکہ اسلامی اثر ان کی رگ و پے میں سرایت کر چکا تھا؛ شوق مری بے میں ہے شوق مری نے میں ہے۔ نغمہ اللہ ہو۔ میرے رگ و پے میں ہے۔ یہاں ڈاکٹر شہنا کے ایک اعتراض کے متعلق کچھ عرض کر دینا بے جا نہ ہو گا۔ ڈاکٹر شہنا کہتے ہیں: ”یہ سمجھنا قادی کا کام ہے کہ آیا اقبال کے فلسفہ کو کسی معنی میں اصلی اور خلقی سچی کہ اس کو پورا نظام کہہ سکتے ہیں۔ ہر برٹ اسپنسر کی طرح ایک پورے منصوبے کے ماتحت سوچا سمجھا ہوا ہے۔ یا یہ ایک مجموعہ ہے خیال کے منتشر سلاسل کا جو بہت سے مآخذ سے مستفاد ہے اور جس کو مختلف نظاموں کے متضاد اثرات کے ماتحت..... ترقی دیا گیا ہے۔ اور انجام کار ہر شے پر تیشی حیثیت سے نظر ڈالی گئی ہے۔..... آیا شاعر کسی معنی میں بڑا فلسفی اور خلقی مفکر بھی تھا۔ یا اس کے فلسفیانہ تصورات، قدیم، متوسط، جدید مفکرین کے متضاد تصورات کا پرانا مجموعہ تھے جن کو نیا روپ دیا گیا تھا۔“ اگرچہ ڈاکٹر شہنا نے قادی سے یہ سوال صرف مابعد الطبیعیات کے ایک مسئلہ وجود باری تعالیٰ پر مختصر بحث اور پروفیسر شریف کے مقالہ ”اقبال کا تصور باری“ کے بعد کیا ہے۔ لیکن یہی سوال ڈاکٹر شہنا اور شاید کچھ دوسرے اصحاب اقبال کے دوسرے نظریات کے متعلق بھی کر سکتے ہیں۔

اس سے انکار ممکن نہیں کہ متاخرین اپنے متقدمین سے استفادہ کرتے ہیں کہ اس کے بغیر زندگی کے کسی بھی شعبہ میں ترقی ممکن نہیں۔ جاسچ برنارڈ وٹا کہتا ہے ”میں شیکسپیر سے بلند تر ذرا متاخر ہوں کیونکہ میں اس کے کاندھوں پر کھڑا ہوں۔“ کاندھوں پر کھڑا ہونا متاخرین کا حق ہے۔ اور اسی لیے وہ متقدمین سے بلند تر ہوتے ہیں۔ لیکن صرف اس بنا پر کہ انہوں نے متقدمین سے استفادہ کیا ہے انہیں صرف مقلد یا مرتب کہہ دینا کمان تک معنی برانصاف ہے؟ دیکھنا یہ ہے کہ کیا اقبال نے صرف مختلف مآخذ سے متضاد خیالات جمع کر کے انہیں اپنے الفاظ میں پیش کر دیا ہے۔ اور ان خیالات کو صرف ایک نیا روپ دیدیا ہے۔ یا اقبال کا اپنا کوئی خاص زاویہ نگاہ بھی ہے۔ کیا اس نے اپنا ایک خاص نظریہ حیات بھی پیش کیا ہے۔

اور اگر ایسا ہے اور اس سے تو غالباً ڈاکٹر شہنا بھی انکار نہیں کر سکتے، تو پھر صرف اس بنا پر کہ اقبال نے دوسروں سے استفادہ کیا ہے۔ ان کے خیالات کو اپنے نظام فکر میں مناسب جگہ دی ہے۔ انہیں ایک نئی شکل عطا کی ہے۔ اقبال کے نظام فکر کو اصلی اور خلقی نظام فکر نہ کہنا کس طرح درست سمجھا جاسکتا ہے۔ ایک بڑے مفکر کا کام تخلیقی ہوتا ہے۔ وہ اپنے سے پیشتر کے متضاد نظریات کو خام پیداوار کی طرح استعمال کرتا ہے۔ اس کے ذہن میں ایک نئی تصویر ہوتی ہے۔ جس میں پہلے رنگ استعمال کرتا ہے۔ لیکن خاکہ اور نقشہ اس کا اپنا ہوتا ہے۔ ایک نئی تعمیر اس کے ذہن میں ہوتی ہے جس کے لیے وہ سنگ و خشت پہلے کھڈرات میں سے نمایا کر تا ہے۔“ اقبال نے جو نظریات پیش کئے ہیں وہ اس کے اپنے ہیں۔ خاکہ نقشہ اور تصویر اس کی اپنی بنائی ہوئی ہے۔ زاویہ نگاہ اس کا اپنا ہے۔ وہ ایک خاص نظریہ حیات کا ماننے والا اور پیش کرنے والا ہے۔ اس کے اور متقدمین اور ہم عصر مفکرین کے خیالات میں مماثلت تلاش کرنے سے نہ اقبال کو سمجھا جاسکتا ہے اور نہ اس کے ساتھ انصاف ہی کیا جاسکتا ہے۔ کسی بھی مفکر کو سمجھنے کا یہ طریقہ نہ صرف عجیب بلکہ بنیادی طور پر غلط ہے۔

جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے اقبال کے لحاظ سے ام الفضائل خودی کی بلندی۔ انانیت توسیع۔ انفرادیت کی تکمیل۔ شخصیت کا استحکام ہے۔ اقبال نے لفظ خودی کو ایک نئے معنی۔ نہایت وسیع معنی عطا کئے ہیں۔ اقبال کے یہاں خودی کے معنی تکبر، فخر، غرور نہیں ہیں۔ جیسا کہ عام طور پر اس کے معنی سمجھے جاتے تھے۔ بلکہ ”میری تحریروں میں خودی کا لفظ و معنوں میں مستعمل ہوا ہے۔ اخلاقی اور مابعد الطبیعی۔ ہر دو معنوں میں لفظ مذکور کی تشریح واضح طور پر کر دی گئی ہے۔..... اسرار خودی اور رموز بے خودی دونوں کا موضوع یہی مسئلہ خودی ہے۔ ان کتابوں کے پڑھنے سے آپ کو اطمینان ہو جائے گا۔ اگر ان دونوں میں یا کسی اور کتاب میں آپ کو کوئی ایسا شعر ملے جس میں خودی کا مفہوم تکبر یا نخوت لیا گیا ہو۔ تو اس سے مجھے آگاہ کیجئے گا۔“ یہاں بھی خودی کے صرف اخلاقی معنی سے بحث ہے۔ گو خودی کے



متعلق اس قدر کہا جا چکا ہے کہ اس پر اضافہ آسان نہیں۔ بہر حال موضوع کی نوعیت اس بات کی مقتضی ہے کہ لفظ خودی کے مفہوم کو واضح کیا جائے اور بہتر ہے کہ اقبال ہی کے الفاظ میں۔

”حیات کیلئے؟ انفرادیت۔ اس کی اعلیٰ ترین صورت اس وقت تک 'انا' یا خودی ہے۔ جس میں انفرادیت اپنے علاوہ دوسری چیزوں کو اپنے آپ سے خارج کر دیتی ہے اور ایک محیط بالذات مرکز بن جاتی ہے۔ جسمانی اور روحانی دونوں اعتبار سے انسان ایک محیط بالذات مرکز ہے۔ لیکن ہمنوز وہ مکمل انفرادیت نہیں۔ اس کا خدا سے جتنا بعد ہوتا ہے اتنی ہی اس کی انفرادیت ضعیف ہوتی ہے۔ خدا سے سب سے زیادہ قریب، سب سے زیادہ کامل ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ خدا میں جذب ہو جاتا ہے۔ برخلاف اس کے وہ خدا کو اپنے آپ میں جذب کر لیتا ہے۔ صحیح اور حقیقی فرد مادی عالم ہی کو اپنے آپ میں جذب نہیں کرتا بلکہ اس پر قابو پا کر خود خدا کو بھی اپنے 'انا' میں جذب کر لیتا ہے۔“

”یہ وحدت وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ جس سے تمام انسانی تخیلات و جذبات و تمنیات مستنیر ہوتے ہیں، یہ پراسرار شے جو فطرت انسانی کی منتشر اور غیر متحد کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے۔ یہ 'خودی' یا 'انا' یا 'میں' جو اپنے عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمر ہے۔ جو تمام مشاہدات کی خالق ہے۔ مگر جس کی لطافت مشاہدہ کی گرم نگاہوں کی تاب نہیں لاسکتی۔ کیا چیز ہے؟ کیا یہ ایک لازوال حقیقت ہے۔ یا زندگی نے محض عارضی طور پر اپنی فوری عملی اغراض کے حصول کی خاطر اپنے آپ کو اس فریب تخیل یا دروغ مصلحت آئینہ کی صورت میں نمایاں کیا ہے۔ اخلاقی اعتبار سے افراد و اقوام کا طرز عمل اس نہایت ضروری سوال کے جواب پر منحصر ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ دنیا کی کوئی قوم ایسی نہ ہوگی جس کے حکماء اور حکماء نے کسی نہ کسی صورت میں اس سوال کا جواب پیدا کرنے کے لیے دماغ سوزی نہ کی ہو۔“

اقبال نے 'اسرار خودی'، 'ساقی نامہ' اور اکثر دوسرے مقامات پر اس ضروری

سوال کا جواب دیا ہے۔ لیکن ان کے پھر 'انسانی انا' اس کی آزادی میں فلسفیانہ طور سے اس مسئلہ پر بحث کی گئی ہے۔ اقبال کی پوزیشن سمجھنے کے لیے ذیل میں اس پیکر میں سے چند اقتباسات پیش کئے جاتے ہیں:

”انا، اپنے آپ کو ایک وحدت کے طور پر ظاہر کرتی ہے جنہیں ہم ذہنی کیفیات کہہ سکتے ہیں۔ ذہنی کیفیات ایک دوسرے سے علاحدہ وجود نہیں رکھتیں۔ وہ ایک دوسری میں شامل ہیں اور ایک دوسری کی موجودگی پر دلالت کرتی ہیں۔ وہ ایک پچھیدہ گل جیسے MIND کہا جاتا ہے، کے پتوں کے طور پر موجود ہوتی ہیں۔ ان متعلقہ کیفیات یا حالتوں کی منظم وحدت، ایک عجیب قسم کی وحدت ہے۔ یہ وحدت مادی اشیاء کی وحدت سے بنیادی طور پر مختلف ہوتی ہے۔ کیونکہ ایک مادی شے کے اجزاء ایک دوسرے کے بغیر بھی موجود رہ سکتے ہیں۔ ذہنی وحدت قطعاً یکتا ہے۔“ انا کی وحدت کی دوسری ضروری خاصیت اس کی لازمی تنہا انفرادیت ہے۔ جو ہر 'انا' کی یکتائیت کو ظاہر کرتی ہے۔ . . . . میری سرسبز غم اور خواہشات صرف میری ہیں۔ صرف میری 'انا' کے حصے ہیں۔ میرے احساسات، نفرتیں اور محبتیں۔ فیصلے اور ارادے صرف میرے ہیں۔ اگر میرے لیے ایک سے زیادہ ماہ عمل کھلی ہوئی ہوں تو خود خدا تک میرے لیے نہ محسوس کر سکتا ہے نہ فیصلہ کر سکتا ہے اور نہ انتخاب کر سکتا ہے۔“

”داخلی تجربہ (INNER EXPERIENCE) عمل میں مشغول 'انا' ہے۔ ہم 'انا' کو ادراک، فیصلے اور تمنا کے عمل میں پرکھ سکتے ہیں۔ انا کی زندگی ایک طرح کی کشائش ہے۔ جو انا کے ماحول پر اور ماحول کے انا پر حملہ کی وجہ سے ظہور پذیر ہوتی ہے۔ 'انا' اس میدان کا رزار سے الگ نہیں رہتی۔ یہ اس میں ایک مقصدی قوت کے طور پر موجود رہتی ہے۔ اور اپنے تجربات کی بنیادوں پر منظم اور مستحکم ہوتی ہے۔“

”میری حقیقی شخصیت ایک شے نہیں ہے بلکہ یہ ایک عمل ہے۔ میرا تجربہ صرف میرے ان افعال کا مرتب مجموعہ ہے جو ایک دوسرے سے متعلق ہیں۔ اور کسی خاص مقصد کی وحدت پر مرکوز ہیں۔ میری حقیقت میرے مقصدی رویہ میں موجود ہے۔ تم میرا



ادراک مکان میں مقید شے یا زماناں میں تجربات کی حیثیت سے نہیں کر سکتے۔ تم صرف میرے فیصلوں۔ میرے رویہ۔ میرے مقاصد اور میری تمناؤں سے میری تشریح کر سکتے ہو مجھے سمجھ سکتے ہو اور مجھے پرکھ سکتے ہو۔

”انا کوئی بے لوح شے نہیں ہے۔ یہ زماناں میں اپنے آپ کو منظم کرتی ہے۔ اور تجربہ کی بنا پر منظم اور مستحکم ہوتی ہے۔“

”انا کو اپنی حدود جدا اس وقت تک قائم رکھنی چاہیے جب تک وہ اپنے آپ کو جمع کرنے اور دوبارہ زندگی حاصل کرنے کے قابل نہ ہو جائے۔ دوبارہ زندگی حاصل کرنا خارجی واقعہ نہیں ہے۔ یہ انا کے اندر زندگی کے عمل کی تکمیل ہے۔ یہ انفرادی جویا کائناتی ہر حال میں یہ انا کی گذشتہ کامیابیوں اور آزمائشوں کی امیدوں کا ایک قسم کا جائزہ ہے۔“

جہاں تک اشعار میں خودی کی تشریح کا تعلق ہے اقبال نے کافی اشعار خودی کے متعلق پیش کئے ہیں۔ شذوی تو کلیتاً اسی موضوع پر ہے۔ بہر حال یہاں صرف چند اشعار پیش کئے جاتے ہیں:

یہ موجِ نفس کیا ہے تو ار ہے! خودی کیا ہے تو ار کی وھار ہے!  
خودی کیا ہے رازِ ودوں حیات! خودی کیا ہے بیداری کائنات!  
خودی جلوہ بدست و خلوت پسند! سمندر ہے اک بوند پانی میں بند!  
اندھیرے اجلے میں ہے تابناک! من و تو میں پیدا من و تو سے پاک!  
ازل اس کے پیچھے ابد سامنے! نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے!  
زمانے کے دریا میں بہتی ہوئی! ستم اس کی موجوں کے سہتی ہوئی!  
تجسس کی راہیں بدلتی ہوئی! وادوم نگاہیں بدلتی ہوئی!  
سبک اس کے ہاتھوں میں سبک گرلا! پہاڑ اس کی ضرروں سے ریگِ رواں!  
سفر اس کا انجام و آغا ز ہے! ہی اس کی تقویم کا راز ہے!  
کرن چاند میں ہے شرِ رنگ میں! یہ بے رنگ ہے ڈوب کر رنگ میں!  
اسے واسطہ کیا کم و بیش سے! نشیب و فراز ہیں و پیش سے!

ازل سے ہے یہ کش مکش میں اسیر ہوئی خاکِ آدم میں صومٹ پذیر  
خودی کا نشین ترے دل میں ہے لک جس طرح انگہ کے تل میں ہے

خودی کی جلو توں میں مصطفائی! خودی کی خلوتوں میں کبریا یی!  
زمین و آسمان و کرسی و عرشش خودی کی زو میں ہے ساری خدائی!

خودی کے زور سے دنیا پہ چھا جا مقامِ رنگ و بو کا راز پا جا  
برنگِ بحرِ ساحلِ آشنا رہ کفِ ساحل سے دامن کھینچتا جا!

یہ پیام دے گئی ہے مجھے باوجودِ گاہی کہ خودی کے عارفوں کا ہے مقامِ پادشاہی  
تری زندگی اسی سے تری آبرو اسی سے جو رہی خودی تو شاہی نہ رہی تو رسیاہی

ہر چیز ہے محو خود منائی! ہر ذرہ شہیدِ کبریا یی!  
بے ذوق نمود زندگی موت تعمیرِ خودی میں ہے خدائی!  
رائی زورِ خودی سے پر بت رائی زورِ خودی سے رائی!

### حیاتِ ابدی

زندگانی ہے صدفِ قطرہ نیاں ہے خودی وہ صدفِ یکا کہ جو قطرے کو گہر کرنے کے  
ہو اگر خودِ نگر و خودِ گرد و خودِ گیر خودی یہ بھی ممکن ہے کہ موت سے بھی مر نہ سکے

### خودی کی تربیت

خودی کی پرورش و تربیت پر ہے موقوف کہ مشبِ خاک میں پیدا ہو آتشِ ہمسوز!  
یہی ہے سببِ کلیسی ہر اک زمانے میں ہوئے دشت و شیب و شبانی شب و روز!



پیکر ہستی ذاتاً بخود ہی است ہر چہ می بینی ذامراً بخود ہی است  
خوشیتن را چون خودی پیدا کرد آشکارا عالم پسندار کرد  
صد جہاں پوشیدہ اندر ذات او غیر او پیدا است از اثبات او  
در جہاں تجم خصوصیت کاشت است خوشیتن را غیر خود پنداشت است

مسلمان از خودی مرد تمام است بخاکش تا خودی میر و غلام است  
اگر خود را متاع خویش دانی نگہ را جز بخود بسن حرام است

کسے کو بر خودی ز دل لالہ را ز خاک مردہ رویا ند نگہ را !  
مدہ از دست دانا بن چہن مرد کہ دیدم در کندش ہر مرد را

غرض ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال کے یہاں یہ لفظ بہ معنی غرور استعمال نہیں کیا گیا۔ جیسا کہ عام طور پر اردو میں مستعمل ہے۔ اس کا مفہوم محض احساس نفس یا تعین ذات ہے۔ اس لفظ کا مطلب تکبر نہیں ہے۔ بلکہ اس سے مراد ہے اپنی ذات کی معرفت۔ معرفت نفس۔ خود شناسی۔ عرفان نفس۔ یہ معلوم کرنا کہ ہم کیا ہیں۔ اور یہ صرف عقلی اور استدلالی طور پر نہیں بلکہ عملی طور پر اپنے آپ کو اس معیار تک لانے کی جدوجہد کرنا تاکہ انفرادیت کی تکمیل ہو سکے۔ شخصیت مستحکم ہو سکے۔ انسان حقیقی معنوں میں انسان بن سکے۔ ہندو مولانا صفات ہو سکے۔ جس میں آفاق گم ہو سکیں۔ یہ وہ منزل ہے جس پر پہنچنے کے بعد انسان خلیفۃ اللہ فی الارض۔ مرد مومن۔ انسان کامل۔ درویش۔ مرد حر۔ قلندر۔ صاحب فقر ہو جاتا ہے۔

اپنے آپ کو مجتمع کرنے میں 'انا' کو تین منزلوں سے گزرنا پڑتا ہے (۱) قانون کی پابندی (اطاعت) (۲) ضبط نفس اور (۳) نیابت الہی۔ اقبال نے ان تینوں مراحل کی تشریح 'اسرار خودی' میں مکمل طریقہ سے کی ہے۔ انا کی تین منزلوں میں سب سے

پہلی منزل اطاعت یعنی قانون کی پابندی ہے۔ یہ قانون صرف خدا کا قانون ہے اور اطاعت خدا اور اس کے رسول کی اطاعت۔ اطاعت کا مطلب اپنے فرائض کو پورا کرنا اور آئین کا پابند ہونا ہے۔ کہ اس پابندی کے بغیر آزادی ممکن ہی نہیں:

در اطاعت گوش لے غفلت شمار می شود از جبر پیدا اختیار  
ناکس از فرمان پذیری کس شود آتش ار باشد زلفیاں خس شود  
ہر کہ تسخیر مہ و پرویں کند خویش را ز بخیر آئیں کند  
باد را ز دمان گل خوشبو کند قید پورانا فہ آہو کند  
می زند اختر سوسے منزل قدم پیش آئینے سر تسلیم خم  
بہرہ بردین نمود و عیدہ است پائمال از ترک آن گردیدہ است  
لا لہ ہمیم سوختن قانون او بر جہد اندر رگ او خون او  
قطرہ دیا است از آئین وصل ذرہ ہا صحر است از آئین وصل  
باطن ہر شے ز آئینے قوی تو چرا غافل از ایں سامان روی  
باز اسے آزاد و ستور قدیم زینت پاکن ہماں ز بخیر سیم  
شکوہ سنج سختی آئیں مشو

از حدود مصطفیٰ بیرون مرد

'بانگ درا' میں 'محاصرہ اودنہ' میں بھی اسی چیز پر زور دیا گیا ہے:

چھوٹی نہ تھی یہود و نصاریٰ کا مال فوج مسلم خدا کے حکم سے مجبور ہو گیا  
"دین اسلام نفس انسانی اور اس کی مرکزی قوتوں کو فنا نہیں کرتا۔ بلکہ ان کے عمل کے لیے حدود و معین کرتا ہے۔ ان حدود کے معین کرنے کا نام اصطلاح اسلام میں شریعت یا قانون الہی ہے۔ خودی خواہ موسیقی کی ہو خواہ ہٹلر کی۔ قانون الہی کی پابند ہو جائے تو مسلمان ہو جاتی ہے۔ موسیقی نے جنت کو محقق جو ع الارض کی تسکین کے لیے پامال کیا۔ مسلمانوں نے اپنے عروج کے زمانہ میں جنت کی آزادی کو محفوظ رکھا۔



فرق اس قدر ہے کہ پہلی صورت میں خودی کسی قانون کی پابند نہیں۔ دوسری صورت میں قانون الہی اور اخلاق کی پابند ہے۔ بہر حال حدود خودی کے تعین کا نام شریعت ہے اور شریعت اپنے قلب کی گرائیوں میں محسوس کرنے کا نام طریقت ہے۔ جب احکام الہی خودی میں اس حد تک سرایت کر جائیں کہ خودی کے پرائیویٹ ایصال و عوطف باقی نہ رہیں اور صرف رضائے الہی اس کا مقصد ہو جائے تو زندگی کی اس کیفیت کو بعض صوفیائے اسلام نے فنا کہا ہے۔ بعض نے اس کا نام بقا رکھا ہے۔ "عام زندگی کے لیے بھی اقبال اطاعت کو بہت ضروری سمجھتے ہیں" دوسرا مرض جو مسلمانوں کے اندر گھر کر چکا ہے یہ ہے کہ ان میں اطاعت کا مادہ باقی نہیں رہا۔ یہی وجہ ہے کہ آج متعدد افراد اور متعدد جماعتیں الگ الگ راہوں پر گامزن ہیں۔

خودی کے لیے اطاعت کے بعد جو دوسری منزل آتی ہے وہ ضبط نفس ہے۔ اطاعت حقیقتاً وہ طریقہ ہے جس سے انسان ضبط نفس تک پہنچ سکتا ہے۔ اطاعت کے بغیر اپنے نفس پر قابو پالینا نہ صرف مشکل بلکہ ناممکن ہے۔ نفس پر قابو پالینے کا مطلب اپنی ذات کا تعین اور اپنی شخصیت کا احساس کر لینا ہے۔ اور یہ انانیت کی سب سے اعلیٰ صورت ہے۔ اسی وجہ سے اقبال نے ضبط نفس پر کافی زور دیا ہے :

زیستن تمکے بہ بھر اندر چو خشن سخت شوچوں کوہ از ضبط نفس  
ضبط نفس کا مطلب اپنی رائے میں آزاد ہونا اور اپنے اقوال۔ احساسات اور افعال میں خود حکمران ہونا ہے۔ نہ کہ دوسروں کے احکامات کی پیروی کرنا۔

مرد شو آرد ز مایم او بکف تا شوی گوہر اگر باشی خزن  
ہر کہ بر خود نیست فرمانش رواں می شود و خدا مال پذیر اندوگر  
ضبط نفس کی منزل تک پہنچنے کے لیے اقبال  
خوف دنیا خوف حق خوف جاں خوف آلام زمین و آسمان

حب مال و دولت و حب وطن حب خویش و اقربا و حب زن  
اور تن پروردی۔ فحاشی اور برائی سے بچنے کو لازمی قرار دیتے ہیں۔ نفس پر قابو پانے اور 'خوف'، 'حب' اور تن پروردی سے بچنے کے لیے اقبال اسلام کے ارکان خمسہ : توحید۔ صلوة۔ روزہ۔ حج اور زکوٰۃ کو بہت ضروری سمجھتے ہیں کہ ان کے بغیر ضبط نفس ممکن نہیں۔ کسی قوم کی تشکیل و تعمیر کے لیے اسلام کے پانچ ارکان مشورہ کا اجراء و انضباط کافی ہے۔ چنانچہ اس کی محسوس عملی صورت عہد سعادت سے بہتر کہیں نظر نہیں آسکتی اور تاریخ کا حافظہ اس حقیقت کو کبھی فراموش نہیں کر سکتا۔

تا عصائے لالہ داری بدست ہر طلسم خوف را خواہی شکست  
ہر کہ حق باشد چو جاں اندر تنش خم نگر و پیش باطل گردنش  
خوف را در سینہ اوراہ نیست خاطرش مرعوب غیر اللہ نیست

لالہ باشد صدف گوہر ناز قلب مسلم راجع اصغر ناز  
در کعب مسلم مثال خیر است قاتل فحشا و بلی و منکر است  
روزہ بر جوع و عطش شیخوں زند خیبر تن پروردی را بشکند  
مومنان و فطرت افروز است حج ہجرت آموز و وطن سوز است  
طاعتے سرمایہ جمیعتے ربط اوراق کتاب ملتے  
حب دولت را فنا ساز و زکوٰۃ ہم مسادات آشنا ساز و زکوٰۃ  
دل زحتی تنفقو محکم کند زرفزاید الغت زر کم کند  
ایں ہمہ اسباب استحکام تست پختہ محکم اگر اسلام تست

اہل قوت شو زور و یا قوی

تا سوار اشتر خساکی شوی

خود الہی خودی کی آخری منزل ہے۔ نیابت الہی کے متعلق اقبال واکٹر محکم  
کہتے ہیں کہ نیابت الہی اس زمین پر انسانی نشوونما کا تیسرا اور آخری درجہ ہے۔ نائب





الحیثیت کردہ زمین پر خلیفۃ اللہ کی ہے۔ وہ کامل ترین انسان ہے۔ وہ انسانیت کا مقصد اور ذمہ داری اور جسمانی دونوں قسم کی حیات کا منتہی ہے۔ اس میں ہماری ذہنی زندگی کے بے آہنگی ہم آہنگی بن جاتی ہے۔ اس میں اعلیٰ ترین طاقت اعلیٰ ترین علم کے ساتھ متحد ہو جاتی ہے۔ اس کی زندگی میں خیال و عمل۔ استدلالی اور فکری علم سب ایک ہو جاتے ہیں۔ نخل انسانیت کا وہ آخری ثمر ہے۔۔۔۔۔ نوع انساں کا وہ حقیقی حاکم ہے۔ اس کی حکومت خدا کی حکومت ہے۔ وہ اپنی متابع فطرت میں سے دوسروں پر حیات کی دولت لٹاتا ہے۔ اور ان کو تدریجاً اپنے آپ سے قریب لاتا رہتا ہے۔ ارتقا میں ہم جتنا آگے بڑھتے ہیں۔ اتنا ہی اس سے نزدیک ہو جاتے ہیں۔ اب تک پہنچنے میں ہم معیارِ حیات کے اعتبار سے اپنے آپ کو بلند کرتے ہیں۔“

نیابت الہی کی اس آخری منزل تک پہنچنا انسان کو انسان کا مکمل بنا دیتا ہے۔ انسان کا مکمل خودی کی ترقی کی آخری منزل ہے۔ جسے اقبال نے نیابت الہی کے نام سے موسوم کیا ہے۔ اقبال نے انسان کا مکمل کی صفات اور خصوصیات مختلف اشعار میں پیش کی ہیں۔ وہ نطشے کے فوق البشر کی طرح صرف قوت کا منظر۔ طاقت کا پجاری۔ جنگ کا دلدادہ نہیں ہے بزرگ جلالی اور جمالی دونوں قسم کی صفات کا پیکر ہے۔ وہ بہترین انسان خدا سے سب سے زیادہ قریب۔ خلیفۃ اللہ اور بندہ مولا صفات ہے جو نخل انسانیت کا آخری ثمر ہے۔ نوری انسانی کا حقیقی حاکم ہے۔ جس کی حکومت خدا کی حکومت ہے۔

تیرا جمال و جمال مرو خدا کی دلیل      وہ بھی جلیل و جمیل تو بھی جمیل و جمیل

ہاتھ ہے اللہ کا بندہ مومن کا ہاتھ  
 خاکی و نور سی نما و بندہ مولا صفات  
 اس کی امیدیں قلیل اس کے مقاصد جلیل  
 نرم دم گفتگو گرم دم جستجو  
 نقطہ پر کارِ حق مردِ بخدا کا یقین

عقل کی منزل ہے وہ عشق کا حاصل ہے وہ  
 طلقہ آفاق میں گرمی مغل ہے وہ

کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے زورِ بانڈ کا      نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں

کافر کی یہ پہچان کہ آفاق ہیں گم ہے مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ہیں آفاق



## باب سوم ایجابی اقدار

گذشتہ باب میں ہم دیکھ کر آئے ہیں کہ اقبال کے خیال میں ام الفضائل خودی، انا، کا استحکام شخصیت کی تکمیل ہے اور اس کی تین منازل اطاعت، ضبط نفس اور نیابت الہی ہیں۔ لیکن اقبال خودی کی صرف فلسفیانہ تشریح پر اکتفا نہیں کرتے۔ بلکہ وہ اقدار بھی پیش کرتے ہیں جن کی وساطت سے انسان خودی کی منازل طے کر سکتا ہے۔ انا کے استحکام کے لیے ان اقدار اور صفات کو اپنانا اور ان پر عمل کرنا ضروری ہے کہ ان پر عمل کئے بغیر انسان اپنی خودی کو مستحکم نہیں کر سکتا۔ یہ اقدار ایک طرف ایجابی اور سلبی ہیں اور دوسری طرف اجتماعی اور انفرادی۔ خودی کی اعلیٰ منزل تک پہنچنے کے لیے ایجابی اقدار کی موجودگی اور سلبی اقدار کی غیر موجودگی لازمی اور ضروری ہے۔ انفرادی اقدار سے مراد وہ اقدار ہیں جو نسبتاً فرد سے زیادہ متعلق ہیں اور اجتماعی اقدار سے مراد وہ قدیم ہیں جن کا تعلق فرد سے زیادہ معاشرہ سے ہے۔ اس طرح اقبال کے لحاظ سے اقدار کی چار قسمیں ہیں۔ ۱۔ انفرادی ایجابی۔ ۲۔ انفرادی سلبی۔ ۳۔ اجتماعی ایجابی اور۔ ۴۔ اجتماعی سلبی۔ اقبال کی پیش کردہ ان تمام اقدار کا بنظر غائر مطالعہ کرنے کے بعد ہی اقبال کا نظریہ اخلاق پوری طرح واضح ہو سکتا ہے۔ بنا بریں ان اقدار کا مطالعہ ناگزیر ہے۔ اس موجودہ باب میں پہلی قسم کی اقدار پر بحث کی جائے گی۔ کہ وہ کیا قدریں ہیں جو ایک فرد میں موجود ہونی چاہئیں۔ تاکہ وہ اپنی خودی کو مستحکم کر سکے۔

عشق

’انا‘ کے استحکام کے لیے سب سے لازمی اور ضروری صفت عشق ہے۔ عشق

کے معنی نہ صرف محبت کے ہیں اور نہ صرف وجدان کے۔ بلکہ اقبال نے اس لفظ کو نہایت عمیق اور وسیع مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ لفظ عشق کے معنی اقبال ہی کے الفاظ میں سنئے ”انا کا استحکام عشق سے ہوتا ہے۔ یہ لفظ اس موقع پر بہت وسیع معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ اس کے معنی ہیں جذب کر لینے اور اپنے آپ میں سمونے کی خواہش۔ اس کی سب سے اعلیٰ صورت قدروں اور نصب العینوں کی تخلیق اور ان کو ایک واقعیت بنالینے کی کوشش ہے۔ عشق، عاشق اور معشوق دونوں کو منفرد بنا دیتا ہے۔ سب سے زیادہ کتنا شخصیت کی واقعیت کو مان لینے کی کوشش طالب کو منفرد بنا دیتی ہے اور اس کے ساتھ ہی ساتھ مطلوب کی انفرادیت کو متضمن ہوتی ہے۔ کیونکہ کوئی دوسری شے طالب کی فطرت کو مطمئن نہیں کر سکتی۔ .... انا کے استحکام کے لیے ہمیں عشق یعنی جذب کر لینے والے عمل کی طاقت کو نشوونما دینا چاہیئے۔ .... بنی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی سیرت میں جذب کر لینے والے عمل کا سبق موجود ہے۔ اور خصوصاً ایک مسلمان کے لیے اقبال کے تصور عشق، کہ اردو فارسی کے عام شعراء کے دھی عشق سے کوئی واسطہ نہیں وہ لفظ ’عشق‘ کو آرزوئے تحقیق۔ ذوق طلب۔ بیابانی دل۔ جذب کر لینے کی قوت کے معنوں میں استعمال کرتا ہے۔ ’عشق‘ انا کے استحکام کا ذریعہ ہے۔ جس کے بغیر خودی کی بلندی ممکن نہیں۔ یہ وہ جذبہ طلب ہے جس کی بنا پر انسان میں جرات و مہاکی۔ بہمت مردانہ اور یقین محکم پیدا ہوتا ہے۔ وہ فطرت کے خلاف نبرد آزما ہوتا اور قانونِ علت و معلول سے آزاد ہو کر مکمل خود اختیاری حاصل کرتا ہے۔ حیات اور موت پر فستح پاتا ہے۔ شک کو یقین میں تبدیل کرتا ہے اور راہ عمل پر گامزن ہوتا ہے۔ غریب احمد صاحب کا یہ کہنا کہ ”برگساں کا وجدان اقبال کا عشق ہے“ زیادہ صحیح نہیں ہے۔ اقبال عشق کو صرف وجدان کے معنوں میں استعمال نہیں کرتا۔ بلکہ ”عشق“ سے اقبال کی مراد وہ جوش وجدان ہے جس کے تانے بانے سے ذات اپنی قبائے صفات بناتی ہے۔ اس کی بدولت انسان تکمیل



ذات کے لیے جذب و تخیل پر عمل پیرا ہوتا ہے اور ہر قسم کے موانع پر قابو پاتا ہے۔ یہ ایک وجدانی کیفیت ہے جس کا خاصہ مستی، انہماک اور جذب کلی ہے۔ اس سے انسانی ذہن زمان و مکان پر اپنی گرفت مضبوط کرتا اور لزوم و جبر کی دائمی زنجیروں سے چھٹکارا پاتا ہے۔ اس کے بغیر حقیقی آزادی سے کوئی ممکن نہیں ہو سکتا۔ عشق کا ایک اور خاصہ ہم آرزو ہے۔۔۔ اس کے ہاں وہ زندگی کا ایک زبردست محرک عمل ہے۔ اقبال عشق سے تخیل فطرت کا بھی کام لیتا ہے۔ اور اس کے ذریعے اپنے دل کو کائنات سے متحد کرتا ہے۔ اسی کی بدولت انسان کی نظر اتنی بلند ہو جاتی ہے کہ وہ اپنی ہمت مردانہ کے سامنے جبریل کو صید زبول سمجھنے لگتا ہے اور اپنے وجدان کی کمند سے ذات یزدان پر قابو پانے کے منصوبے سوچتا ہے۔

درد و شہت جنوں میں جبریل زبول صید سے یزدان بہ کمند آوازے ہمت مردانہ  
عشق کی سب سے اعلیٰ صورت قدروں اور نصب العینوں کی تخلیق اور ان کو ایک واقعیت بنالینے کی کوشش ہے۔ انسان کو ترقی کرنے کے لیے ماحول کے خلاف جنگ کرنی پڑتی ہے۔ ماحول کے خلاف یہ جدوجہد اسے آگے بڑھاتی ہے۔ وہ اس پر فتح پاتا ہوا اپنے یلے نئے نئے مقاصد متعین کرتا اور اعلیٰ قدروں کی تخلیق کرتا جاتا ہے۔ اور انہیں براعیت بنانے کی سعی کرتا ہے۔ عشق نہ صرف ان اقدار کی تخلیق کرتا ہے بلکہ ان کے حصول میں انسان کی رہنمائی بھی کرتا ہے اور اس طرح انسان خودی کی منازل طے کرتا اور اپنی شخصیت کو مستحکم کرتا جاتا ہے۔ آرزو اور مدعا عشق کی دین ہیں اور یہی زندگی کی اساس ہیں کہ ان کے بغیر زندگی زندگی نہیں موت سے بدتر ہے۔

زندگانی رابعا از مدعا ست کاروانش را درازند عاست  
زندگی در حجب پوشیدہ است اصل اور آرزو پوشیدہ است  
آرزو اور دل خود زندہ دار تا نگر و مشت خاک تو مزار

آرزو جانِ جهان رنگ و بوست فطرت ہر شے میں آند و ست  
از تمنا نفس دل در سینہ ما سینہ ما از تاب آد آئینہ ما  
طاقت پر دوز بخشد خاک را حضور باشد موٹی اوداک را  
دل ز سوز آرزو گیر و حیات غیر حق میر و چو دیگر و حیات  
چوں ز تخلیق تمنا باز ماند شہر ش بگست داز پر باز ماند  
آرزو ہنگامہ آرائے خودی موج بیتابے زودیا کے خودی  
آرزو صید مقصد را کند دفتر افعال ما شیرازہ بند  
زندہ را نفی تمنا مردہ کرد شعلہ را نقصان سوز افسردہ کرد  
لے ز راز زندگی بے گانہ خیز از شراب مقصدے متناہ خیز  
مقصدے مثل محمد تابندہ ماسوائے ما آتش سوزندہ  
مقصدے از آسماں بالا نرے دلربائے و ستانے دلبرے  
باطل ویرینہ را غارت کرے فتنہ وریچے مہر اپا محشرے

ماز تخلیق مقاصد زندہ ایم

از شہار آرزو و تابندہ ایم

اود یہ مقاصد کیا ہیں جنہیں آرزو اور تمنا تخلیق کرتی ہے۔ عشق صرف عالم زمان و مکان کی تخیل سے مطمئن نہیں ہوتا۔ وہ تو نئے نئے اعلیٰ مقاصد تخلیق کرتا ہے۔ جنہیں صرف عشق ہی کے ذریعے سمجھا جاسکتا ہے عقل کی رسائی وہاں ممکن نہیں۔

یہ عالم یہ ہنگامہ رنگ و صوت یہ عالم کہ ہے زیر فرمان موت  
یہ عالم یہ بت خادہ چشم و گوش جہاں زندگی ہے فقط خود و نوش  
خود کی یہ ہے منزل ادبیں مسافر! یہ تیرا نشین نہیں  
تری آگ اس خاکوں سے نہیں! جہاں تجھ سے ہے تو جہاں سے نہیں  
بڑھے جایہ کوہ گراں توڑ کر طلبم زمان و مکان توڑ کر!  
خود کی شیر مولا جہاں اس کا صید زمیں اس کی صید آسماں اس کا صید!



جہاں ادب ہی ہیں ابھی بے نمود  
ہر اک منتظر تیری بلغا رکا  
یہ ہے مقصد گردشِ سعادت  
تو ہے فاتحِ عالمِ خوب و زشت  
کہ غالی نہیں ہے ضمیر وجود  
تیری شوخی فک و کردار کا  
کہ تیری خودی تجھ پہ ہو آشکار  
تجھے کیا بناؤں تری سر نوشت  
حقیقت ہے آئینہ گفتارِ رنگ  
فردناں ہے سینے میں شمعِ نفس  
مگر تابِ گفتار کتنی ہے بس

اگر ایک عمر مومتے بر تبرہم  
فروغِ تجھے بسودہ برہم

ستاروں سے آگے جہاں ادب ہی ہیں  
توئی زندگی سے نہیں یہ فضا میں  
تن صحت نہ کر عالمِ رنگ و بو پر  
اگر کھو گیا لک نشین تو کیا غم  
تو شاہین ہے پرواز ہے کام تیرا  
اسی روز و شب میں الجھ کر رہ جا  
در جب عشق ستاروں سے آگے جہاں میں سے جاتا ہے۔ نئی فضاؤں میں پرواز کرتا ہے  
تے چین اور نئے آشیان تک ہماری رہنمائی کرتا ہے۔ نئے آسمان اور مادائے زمان و  
کال پہنچ جاتا ہے۔ تو کیا وہ مطمئن ہو جاتا ہے۔ نہیں اسے خوب سے خوب تر کی  
اش رہتی ہے۔ وہ آگے سے آگے بڑھنا چاہتا ہے۔

ہر لحظہ نیا طور نئی برقِ تجلی  
اللہ کہے مر علاء شوق نہ ہو طے

ہے دوڑنا اشدبِ زمانہ  
کھا کھا کے طلب کا تازیانہ

شرع محبت میں ہے عشرتِ منزلِ حرام  
شورشِ طوفانِ حلالِ لذتِ حاصلِ حرام  
عشق پہ سبکی حلال، عشق پہ حاصلِ حرام

علم ہے ابنِ کتابِ عشق ہے امِ کتاب

تورہ نور و شوق ہے منزلِ نہ کر قبول  
لے جسے آبِ بڑھ کے ہو سائے تندرین  
لیلی بھی ہم نشین ہو تو محلِ نہ کر قبول  
ساحلِ تجھے عطا ہو حاصلِ نہ کر قبول

اقبال کے خیال میں خودی کے استحکام کے لیے عشق و محبت لازمی اور ضروری ہے  
کہ خودی عشق و محبت کے بغیر مستحکم نہیں ہو سکتی۔ اسرارِ خودی میں اس مسئلہ پر پوری طرح  
بحث کی گئی ہے۔

نقطہ نوسے کہ نامِ او خودی است  
از محبت می شود پائندہ تر  
زیر خاکِ ماضی از زندگی است  
زندہ تر سوزندہ تر تا بندہ تر  
از محبت اشتعالِ جوہر شش  
عالمِ افسردہ بیاموزد عشق  
عشق را از تیغ و خنجر پاک نیست  
در جہاں ہم صلح و ہم پیکار عشق  
از کجاء عشق خارِ اسق بود  
مرا با حق کی منزل پر پہنچنے کے بعد عشق تمام شک و شبہات کو ختم کر کے موت پر فرخ  
پالیتا ہے

در بود و نبود من اندیشہ گاہ داشت  
از عشق ہوید اشد این نکته کہ مستم من

مرد خدا کا عمل عشق سے صاحبِ فروغ  
عشق ہے اصلِ حیاتِ موت ہے اس پر جرم



ہے ابد کے نسخہ دیرینہ کی تمہید عشق عقل انسانی ہے نانی زندہ جاوید عشق  
عشق کے خورشید سے شام اہل شرمندہ ہے عشق سوز زندگی ہے تا ابد پائندہ ہے  
جب خودی عشق و محبت سے محکم ہو جاتی ہے تو وہ نظام عالم کی ظاہر و پوشیدہ  
قوتوں کو مسخر کر لیتی ہے۔  
خودی ہو علم سے محکم تو غیرت جبریل اگر ہو عشق سے محکم تو صورت اسرافیل

از محبت چوں خودی محکم شود قوتش فرماندہ عالم شود  
پیر گردوں کو کو اکب نقش بست غنچہ ہا از شاخار او شکست  
بنجر اور بنجر حق مے شود ماہ از انگشت او شق مے شود  
در خصوصات جہاں گرد و حکم تابع فرمان اور دار و جسم

عقل

عشق و محبت۔ ذکر۔ عرفان اور بصیرت کے ساتھ ساتھ عقل۔ نظر اور علم و فکر کا  
تذکرہ لازمی اور ضروری ہے۔ یہ وہ صفت ہے جس پر سقراط نے سب سے زیادہ زور  
دیا ہے۔ اس کے لحاظ سے علم نیکی ہے اور نیکی علم۔ اس کے خیال میں انسان کے نیک بننے  
کے لیے صرف یہ صفت کافی ہے کیونکہ اگر ایک شخص کو نیکی کا علم حاصل ہے تو وہ خیر کی راہ  
پر چلنے کے لیے مجبور ہے۔ جہالت کا دوسرا نام شر ہے اور شر کا جہالت۔ لیکن اقبال اس  
نظر سے متفق نہیں۔ وہ علم کے ساتھ عشق اور ذوق عمل کو بھی ضروری سمجھتے ہیں۔ علم الغش  
نے اس چیز کو پایہ ثبوت تک پہنچا دیا ہے کہ ہر ذہنی عمل کے لیے شعور کے ان تینوں پہلوؤں  
علم و قوت و عشق (احساس) اور ذوق عمل و خواہش کی موجودگی ضروری ہے۔ اقبال  
صرف علم اور اس کی بنیاد عقل پر اکتفا نہیں کرتے۔ بلکہ عشق اور ذوق عمل کو بھی بہت اہم  
سمجھتے ہیں۔ اور ان کا درجہ علم اور عقل سے اونچا ہے۔ اس موقع پر اگرچہ اقبال کے نظریہ  
عقل و عشق پر تفصیلاً کچھ عرض کرنا مناسب نہیں بہر حال یہ ضرور عرض کرنا چاہتا ہوں کہ  
اقبال کے نزدیک ان کے استحکام کے لیے عقل اور علم نہایت ضروری اقدار ہیں جن کے

کے بغیر انفرادیت کی تکمیل اور خودی کی بلندی ممکن نہیں بلکہ اس اقبال عقل اور عشق کو دو متضاد  
صفات نہیں مانتے بلکہ نہ اس مفروضہ کا کوئی جواز ہے کہ فکر اور وجدان لازماً ایک دوسرے  
کے مخالف ہیں۔ یہ دونوں ایک ہی سرچشمہ سے نکلتے ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل  
کرتے ہیں۔ اول الذکر حقیقت کو اس کے اجزاء کے سمجھنا ہے اور دوسرا ذکر میں جیتا ہوا  
ایک حقیقت کے ابدی پہلو پر مٹکا ہیں مرکز رکھتا ہے اور دوسرا زانی پہلو پر۔ ایک کا  
مقصد تمام حقیقت سے فوراً محفوظ ہونا ہے اور دوسرا حقیقت تک پہنچنا چاہتا  
ہے۔ لیکن اس کے ایک ایک حصہ کو سمجھ کر اور اس کا جزوی طور پر پوری طرح مشاہدہ کر کے  
ان میں سے ہر ایک مشترکہ تجدد کے لیے ایک دوسرے کا محتاج ہے۔ دونوں اس  
ایک ہی حقیقت کے متلاشی ہیں جو زندگی میں ان دونوں کے دائرہ عمل کے مطابق ان پر  
ظاہر ہوتی ہے۔ برگساں نے صحیح کہا ہے کہ حقیقتاً وجدان فکر ہی کی ایک ترقی یافتہ  
صورت ہے۔ "ام غزال کو یقین ہو گیا تھا کہ فکر متناہی اور ناقص شے ہے۔ اس  
سے مجبوراً انہیں فکر اور وجدان میں ایک حد فاصل قائم کرنی پڑی۔ انہوں نے یہ خیال  
نہیں کیا کہ فکر اور وجدان آپس میں مربوط ہیں اور ان کی نشو و نما ایک ساتھ ہوتی ہے۔ اگر فکر  
سے نقص اور متناہیت کا اظہار ہوتا ہے تو محض اس لیے کہ فکر زمان فار سے وابستہ  
ہے۔ یہ خیال کہ چونکہ فکر کے لیے متناہی ہونا لازمی ہے اس لیے یہ ممکن نہیں کہ ہم اس  
کی وساطت سے لامتناہی تک پہنچ سکیں اس غلط نظریے پر مبنی ہے جو ہم نے علم کی دنیا  
میں فکر کے طریق اور اک کے متعلق قائم کر رکھا ہے۔"

لیکن اپنے اشعار میں بعض مقامات پر اقبال نے عقل پر اس قدر لمن طعن کی ہے کہ  
بظاہر وہ عقل کے بالکل خلاف معلوم ہوتے ہیں۔ کہیں اسے بولسب کہا ہے اور کہیں  
عیار۔ کہیں اسے صرف چراغ و گہر بتایا ہے اور کہیں جرات زندان سے محروم۔ کبھی وہ  
موت و شائے لب بام ہے اور کبھی اپنا سراغ لگانے سے قاصر۔ اس کا میدان صرف



تحقیق اور تنقید ہے تخلیق سے وہ عاجز ہے۔ وہ صرف تماشہ دیکھ سکتی ہے تجربہ نہیں کر سکتی۔ خطرات اور حادثات کا بڑھ کر خیر مقدم کرنا تو کجا ان کا مقابلہ کرنا بھی اس کے بس کی بات نہیں۔ وہ تو ان سے دور بھاگنا چاہتی ہے۔ وہ صرف نظر علیاً نہ عطا کر سکتی ہے۔ حدیث زندان نہیں سکھا سکتی۔ اس کی تدبیر میں آستان سے دوری ہے حضور ہی نہیں۔ اس کی حد میں لذت شوق ہے نہ نعمت دیدار۔ اس کے پاس صرف خبر ہے نظر نہیں۔ بصارت ہے بصیرت نہیں۔ وہ صرف آنکھ کا نور ہے دل کا نور نہیں۔ اس میں سرور ہے لیکن اس کی جنت میں حور نہیں۔ وہ اسباب و معلل کے پیکار میں گرفتار ہے۔ اس کا سرمایہ صرف یم و شک ہے۔ وہ ذوق نظر سے محروم ہے، ادا فانیات کے پرانے چاک کو سینے سے فاصر۔ وہ ابن الکتاب ہے اور سر پاجاب اور پیدا سوال۔ ظن و تخمین کا شکار ہے۔ اور یقین سے محروم۔ اس کے نصیب میں غیاب و حجب تو ہے لیکن حضوری اور اضطراب نہیں۔ وہ حقیقت کو من حیث الکل نہیں پاسکتی۔ صرف جزوی طور پر اس کا مشاہدہ کر سکتی ہے۔ غرض اقبال نے عقل اور علم کی کوتاہیوں کو اس طرح ادا اس انداز سے بار بار پیش کیا ہے کہ اس کی حیثیت ثانوی بھی معلوم نہیں ہوتی۔ لیکن اقبال کا بنظر غائر مطالعہ کرنے سے یہ غلط فہمی دور ہو جاتی ہے پہلے کچھ کے مندرجہ بالا دو اقتباسات سے واضح ہو جاتا ہے کہ اقبال وجدان و عشق اور عقل میں تضاد کے قائل ہیں اور نہ اختلاف کے۔ ان کے خیال میں یہ دونوں ایک ہی سرچشمہ سے نکلتے ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ خودی کے استحکام کے لیے دونوں ضروری ہیں ایک خودی کو جہاں بخشی ہے اور دوسرا جہاں۔

خودی ہو علم سے علم تو غیرت جبریل اگر ہو عشق سے علم تو صور اسرافیل

خود نے مجھ کو عطا کی نظر علیاً نہ سکھائی عشق نے مجھ کو حدیث زندان  
مرد کامل ہر دو صفات کی منزل آخر ہے حلقہ آفاق میں گرمی مغل سے وہ  
عقل کی منزل ہے و عشق کا حاصل ہے وہ

اقبال عقل و خرد اور فکر کی اہمیت کے منکر نہیں۔ ان کے خیال میں عقل حقیقت کے زانی پہلو پر اپنی نگاہیں مرکوز رکھتی ہے اور مقام رنگ و بو کی تخیل صرف اسی کا حصہ ہے۔ اقبال نے بار بار اس خیال کو مختلف مقامات پر پیش کیا ہے

فطرت کو خرد کے دو برو کر تخیل مقام رنگ و بو کر

ہر خاکی و نوری پہ حکومت ہے خرد کی ہاں نہیں کچھ عقل خدا داد کی زد سے  
عالم ہے غلام اس کے جلال ازل کا اک دل ہے کہ ہر لحظہ الجھتا ہے خرد سے

عقل بلام آورد فطرت جالاک را ہر من شعلہ زاد و بکدہ کند خاک را  
زندگی جہد است و استحقاق نیست جز بعلم انفس و آفاق نیست  
گفت حکمت را خدا خیر کثیر ہر کجا این خیر را بینی بگیر  
علم اشیاء علم الاسماست علم اشیاء داد مغرب را فروغ  
جان مار الذبت احساس نیست خاک رہ جز ریزہ الماس نیست  
علم و دولت نظم کا رقت است علم و دولت اعتبار ملت است

پیام مشرق میں 'مادہ علم و عشق' میں اقبال علم کی زبان سے کہتے ہیں

تجہم راز دار بعفت و چار است گر رفتار کندم روزگار است  
چکد صد نمہ از ساز سے کہ دارم بیازاد افنگم راز سے کہ دارم

اقبال عقل کے خلاف نہیں ہاں وہ اس بات کے ضرور مخالف ہیں کہ انسان عقل تک اگر رک جائے اور اس سے آگے نہ بڑھے۔ صرف عقل کو اپنی زندگی کا رہبر بنانے حقیقت ابدی تک پہنچنے کا ذریعہ صرف اسے سمجھ لے۔ اور اس کے علاوہ کسی اور چیز کی ضرورت محسوس نہ کرے۔ عقل ایک حد تک انسان کی رہنمائی ضرور کر سکتی ہے لیکن اس سے آگے وہ



لاچار و مجبور ہے۔ اگر وہ اپنی حد سے آگے بڑھنے کی کوشش کرے گی تو اس کا نتیجہ تباہی و افلاس و بربادی ہوگا۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ تغیر رنگ و بو میں بھی عقل کی ضرورت نہیں۔ انفس و اافاق کو اس کی مدد کے بغیر سمجھا جاسکتا ہے۔ عشق کی اہمیت سے انکار ممکن نہیں بلکہ عشق کی منزل عقل کی راہ طے کرنے کے بعد آتی ہے۔ اور عقل کی راہ طے کئے بغیر عشق تک رسائی ناممکن ہے۔ عقل کا کام سمجھنا ہے اور عشق جذب کرنے کی قوت کا نام ہے۔ بغیر سمجھ جذب کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اقبال عام صوفیاء کے اس خیال سے متفق نہیں کہ عشق کا منبع اور ہے اور عقل کا اور۔ اور یہ دونوں ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔ اس عام نظریے کے خلاف ان کے خیال میں عشق اور عقل کا سرچشمہ ایک ہے اور وہ دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ وہ عشق کو عقل کی ارتقاء یافتہ شکل سمجھتے ہیں اور اگر عشق عقل کی ترقی یافتہ صورت ہے تو عشق کی منزل یقیناً عقل کی منزل کے بعد آتی ہے بغیر عقل کے عشق ممکن نہیں۔

خرد کی گتھیاں سلجھا چکا ہیں میرے مولیٰ مجھے صاحب جنوں کر  
انسان صاحب جنوں صرف اس وقت ہو سکتا ہے جب وہ اس سے پہلے خرد کی گتھیاں  
سلجھا چکا ہو۔ خرد کی گتھیاں سلجھانے سے پہلے انسان صاحب جنوں نہیں بن سکتا صرف  
صاحب ہوس بن سکتا ہے۔

علم کی حد سے بڑے بندہ مومن کے لیے لذت شوق بھی ہے نعمت دیدار بھی ہے  
مقصد اعلیٰ تو لذت شوق اور نعمت دیدار ہی ہے لیکن اس مقصد کے حصول کا ذریعہ صرف  
عقل اور علم ہے۔ عقل کے بغیر نعمت دیدار کا حاصل ہونا ناممکن ہے۔ گو صرف عقل کے  
ذریعہ نعمت دیدار میر نہیں آسکتی۔ عقل اور علم کی حد کو آخر حد سمجھ لینا اور اس سے آگے نہ  
بڑھنا نعمت دیدار سے محرومی کا باعث ہے لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ بلکہ اس سے بھی  
زیادہ ضروری امر یہ ہے کہ اس منزلِ اولیٰ کو پہلے طے کیا جائے۔ ورنہ حصول مقصد معلوم!  
گزر جا عقل سے آگے کہ یہ خود چراغ راہ ہے منزل نہیں ہے  
چراغ راہ کو منزل سمجھا جاسکتا ہے اور نہ منزل تک چراغ راہ کی مدد کے بغیر پہنچا جاسکتا ہے۔

دونوں کی اپنی اپنی اہمیت ہے۔ اور کسی کی وقعت سے انکار ممکن نہیں۔  
خرد سے باہر و روشن بصر ہے خرد کیا ہے؟ چراغ راہ گزر ہے  
وہ دن خانہ ہنگامے میں کیا کیا چراغ راہ گزرے کو کیا خبر ہے  
اس میں تو کوئی شک ہی نہیں کہ چراغ راہ گزرے کو وہ دن خانہ کے ہنگاموں کے متعلق کیا خبر!  
لیکن وہ دن خانہ تک لائے والی کونسی شے ہے۔ یہی خرد وہی چراغ راہ گزر جس سے ہر ماہر و  
روشن بصر ہے۔

عقل پس راہ دکھاتی ہے اور عشق منزل تک ہماری رہنمائی کرتا ہے اور ہرگز مقصد  
کو ذرائع پر فوقیت حاصل ہے بنا بریں اقبال کے خیال میں عشق عقل سے برتر ہے۔  
علاوہ ان میں چند اہم وجوہ ہیں جن کی بنا پر اقبال عشق کو اعلیٰ تر مقام دیتے ہیں۔ عقل کا  
کام صرف تحقیق ہے اور عشق کا تخلیق۔ مادی ترقی کے لیے تحقیق کافی ہے لیکن اخلاقی  
اور روحانی ترقی صرف تحقیق کی دسلاطت سے ممکن نہیں اس کے لیے جذبہ تخلیق درکار  
ہے۔ جو عشق کا عطیہ ہے۔ عشق یقیناً محکم پیدا کر رہا ہے اور عقل کی دنیا شک و شبہ کی دنیا  
ہے۔ عمل کے لیے یقین کی ضرورت ہے نہ کہ ظن و گمان کی۔ اقبال عمل کے پیغامبر ہیں۔  
اور اس لیے بھی عشق کے ملاح ہیں۔ خارجی دنیا کی کوئی بھی چیز عقل کی زد سے باہر نہیں لیکن  
من کی دنیا میں اس کا دخل نہیں۔ وہاں عشق کی حکومت ہے اور سوز و شوق۔ جذب و شوق  
صرف اس کے ذریعہ حاصل ہو سکتے ہیں۔ عقل چھوٹک چھوٹک کر قدم اٹھاتی ہے۔ سوج سوج  
کر چلتی ہے۔ اس میں جرأتِ رندانہ کی کمی ہے جو عشق کا طرہ اختیار ہے۔ زندگی جراتِ رندانہ  
سے قائم ہے۔ اور اس کی ترقی کا داعیہ اور اس جراتِ رندانہ اور خطرات کا مقابلہ کرنے میں  
ہے نہ کہ محو تماشائے لب بام ہونے میں۔ عقل کسی ایسی حقیقت کی قائل نہیں جو اس کی  
زرد میں نہ آسکتی ہو۔ وہ حقیقت کے اس پہلو کے وجود کی منکر ہے جس کا اور ایک ممکن نہیں  
منہرب میں مادیت کے فروغ کی وجہ بھی یہی افکار حقیقت ہے۔ اس کے برخلاف اقبال  
حقیقت کے اس ابدی پہلو کے قائل ہیں جہاں تک عقل کی رسائی ممکن نہیں۔ ان وجوہ کی  
بنا پر اقبال عشق کے مقابلے میں عقل کو ناوی حیثیت دیتے ہیں۔ لیکن جیسا کہ مندرجہ بالا سطور



میں عرض کیا جا چکا ہے اقبال نے عقل اور علم کے خلاف ہیں ابدی عشق اور عقل میں اختلاف کے قائل۔ بلکہ وہ عشق کو اعلیٰ تر عقل سمجھتے ہیں جو ایک جہت میں حقیقت ابدی تک پہنچ سکتا ہے۔

اقبال کے نظریہ عقل کے متعلق ایک اور نکتہ پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ اقبال کے یہاں عقل کی دو قسمیں ہیں۔ ایک دانش برائی اور دوسری دانش نوردانی۔ اک دانش برائی اک دانش نوردانی ہے دانش برائی حیرت کی فراوانی کیس وہ ان کو عقل خود میں اور عقل جہاں ہیں کا نام دیتے ہیں۔

عقل خود میں دگر عقل جہاں میں دگر است بال جہل و دگر دانختے شاہیں و گراست مشنوی پس چہ باید کردے اقوام شرق میں وہ حکمت کو حکمت لکھی اور حکمت فرعون میں تقسیم کرتے ہیں اور دونوں کی باقاعدہ تشریح کرتے ہوئے ان کا فرق واضح کرتے ہیں اقبال سے پہلے بھی بعض مفکرین میں ہیں عقل کی یہ تقسیم ملتی ہے۔ عبدالکریم جیل عقل کی قسمیں کرتے ہیں۔ عقل معاش اور عقل اول۔ عقل معاش تسخیر فطرت میں مدد و معاون ثابت ہوتی ہے۔ لیکن حقیقت مطلق تک اس کی رسائی نہیں عقل اول مدد عانی اور اخلاقی ترقی میں ہماری مدد اور رہنمائی کرتی ہے۔ غزال کے ہاں بھی عقل کی یہ تقسیم موجود ہے۔ جسے وہ عقل جزوی اور عقل کلی کہتے ہیں۔ اقبال جب عقل کی مخالفت کرتے ہیں تو ان کی مراد اس حکمت فرعون سے ہوتی ہے۔ جہاں تک دانش نوردانی کا تعلق ہے وہ تو عشق سے اس قدر قریب ہے کہ ان میں واضح طور پر تفریق بھی آسان نہیں۔

عقلے کہ جہاں سوز و یک جلوہ بیاکش از عشق بیا موزو آئین جہاں تابانی عشق است کہ در جہانت ہر کیفیت لیکرز از تاب و تب روی تا حیرت فارابی اور اس طرح فکر حکیمانہ اور جذبہ کلیمانہ میں وہ فرق بھی باقی نہیں رہتا جو اس شر سے ظاہر ہے:

یا حیرت فارابی یا تاب و تب روی یا فکر حکیمانہ یا جذبہ کلیمانہ! عقل میں اگر کچھ کمی رہ جاتی ہے تو صرف جرات رندانہ کی ہے

عقل ہم عشق است و از ذوق نظر بیگانہ نیست لیکن اس بے پیارہ را آل جرات رندانہ نیست

ہر ذوق منزلے روال ہر دو امیر کا روال عقل بہ حید می برد عشق بروکش کشاں جہاں تک اور بہت سی صفات کا تعلق ہے وہ تو عقل نے عشق ہی سے حاصل کی ہیں: عقلے کہ جہاں سوز و یک جلوہ بیاکش از عشق بیا موزو آئین جہاں تابانی عقل عشق بن سکتی ہے لیکن اس کے لیے سوز و گداز کو اپنا نا ضروری ہے

چربی پر سی میان سینہ دل چیت خرد چوں سوز پیدا کرد دل شد اور پھر اقبال کا یہ کہنا کہ جنوں قیامت کہ موزول بہ قیامت خرواست تو عشق اور عقل میں کوئی بھی فرق باقی نہیں رہتا۔ ایک طرف دانش نوردانی ہے اور دوسری جانب اک جنوں ہے کہ با شعور بھی ہے۔ ان دونوں میں اگر کچھ فرق ہے تو شاید کیفیت کا ہو تو جو بہر حال نوعیت اور کیفیت کا فرق تو بالکل نہیں۔

اگر عقل حکمت فرعون بن سکتی ہے تو عشق بھی اپنے رتبہ سے گر سکتا ہے۔ انسانوں کو جن جذبات نے تباہ کیا ہے ان میں سے ہوس بھی ہے۔ جو عشق کا بھیس اختیار کر لیتی ہے۔ اور اس فریب سے عشق کی تمام قوتیں تعمیر حیات کی بجائے تخریب حیات کا باعث ہوتی ہیں۔ کبھی ذوق اقتدار عشق کا جامہ پہن لیتا ہے اور کبھی ادنیٰ تموات اپنا نام عشق رکھ لیتی ہیں۔ کبھی جاہلانہ اور وحشیانہ مذہبی تعصب عشق کے رنگ میں جلوہ گر ہوتا ہے جو ظلم کو رحمت اور عدل سمجھ لیتا ہے۔

بے جرات رندانہ ہر عشق ہے رویا ہی بازو ہے قوی جس کا وہ عشق پیدا لکھی عشق مغرب میں بھی ہوس بن سکتا ہے اور شرق میں بھی۔ نہ صرف یہ کہ بن سکتا ہے بلکہ تاریخی شواہد موجود ہیں کہ بنا ہے۔ اس میں نہ وقت کی قید ہے نہ مقام کی۔ عشق جہاں جہاں اور جب جب ہوس کے روپ میں ظاہر ہوا ہے اس نے انسان کو تباہی اور



بربادی کے عین غار میں گرایا ہے۔ اقبال اس ہوس پیشہ عشق کے خلاف ہیں۔ غرض اقبال ایک طرف حکمت فرعونی۔ عقل عیسیٰ۔ جزوی عقل اور عقل محدود کے مخالف ہیں اور دوسری طرف بے مقام عشق اور جرات رندانہ سے محروم عشق کے بھی۔ اس کے برخلاف وہ حقیقی عشق اور حقیقی عقل دونوں کو انسانی ترقی کے لیے ضروری سمجھتے ہیں۔ "مجادرہ علم و عشق" میں عشق کی زبان سے جو کچھ کہلوا یا گیا ہے وہ کس قدر حقیقت پر مبنی ہے:

زافسون تو دریا شعلہ زار است      ہوا آتش گذارد نہر دار است  
چوبامن یاربودی، نور بودی      بریدی ازمن و نور تو نار است  
بخلوت خانہ لاہوت زاوی      دلیکن درخ شیطاں قنادی  
بیایں خاکداں را گستاں ساز      جہان پیرا دیگر جواں ساز  
بیایک ذرہ ازور و ولم گیر      نہ گزدل بہشت جاوداں ساز  
نردوز آفسریش ہدم استیم      ہماں یک نغمہ را زیر دم استیم  
حقیقت یہ ہے کہ "زندگی میں دو عظیم الشان قوتیں ہیں ایک علم اور دوسرا عشق۔ خدا نے ان کو توام پیدا کیا ہے اور ان کا رابطہ اس قسم کا ہے کہ ایک دوسرے کے بغیر بے کار بلکہ ضرر رساں ہوتا ہے۔" عقل بغیر عشق کے حکمت فرعون بن جاتی ہے اور عشق بغیر عقل کے ہوس۔ حقیقی ترقی کے لیے ہر دونی ضرورت ہے۔

زندگی کے ایک شعبہ ارب میں تو اقبال عشق کو پیروی عقل کا سبق دیتے ہیں۔ عشق اب پیروی عقل خدا داد کرے      آبر و کوچہ جاناں میں نہ برباد کرے  
کستہ پیکر میں ہی روح کو آباد کرے      یا مکن روح کو تقلید سے آزاد کرے  
لیکن یہاں لفظ عشق اس کے اصلی معنوں میں استعمال نہیں ہوا۔ بلکہ وہی روایتی معنوں میں جس کے اقبال سخت مخالف ہیں۔

غرض ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال انسانی ترقی کے ایک پہلو کے لیے عقل کو ضروری سمجھتے ہیں اور دوسرے کے لیے عشق کو۔ خودی کی بلندی اور استحکام کے لیے دونوں پہلو مساوی طور پر باوقفت ہیں۔ ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر سے قربان نہیں کیا جاسکتا۔ اگر نہ انسان کے لیے ارتقائی منازل طے کرنا نامکن ہو جائے گا۔ عشق اور عقل کا سرچشمہ ایک ہے اگرچہ لاکھ عمل اور طریقہ کار مختلف ہیں۔ ایک کا وجدانی ہے اور دوسرے کا استدلالی بہر حال مقصد حقیقت تک رسائی ہے۔ ایک کا تجزیہ کر کے اور دوسرے کا ایک جست میں عشق عقل کی ارتقائی شکل ہے۔ حقیقی عقل (دانش لہرانی۔ حکمت عیسیٰ۔ عقل جہاں میں) اور باشعور عشق میں کچھ زیادہ فرق نہیں۔ بہر حال عقل ذریعہ ہے اور عشق مقصد۔ عقل راہ ہے اور عشق منزل۔ راہ کی وقعت منزل سے متعین ہوتی ہے اور منزل بغیر راہ کے سر نہیں کی جاسکتی۔ نہ ایک کو چھوڑا جاسکتا ہے نہ دوسرے کو۔ ذریعہ اور راہ پہلے ہے اور حصول مقصد بعد میں۔ وقعت میں یقیناً مقصد زیادہ ہے۔ لیکن اس ذریعہ کی اہمیت سے بھی انکار ممکن نہیں جس کی وساطت سے وہ مقصد حاصل کیا جاتا ہے۔ راہ کو منزل سمجھنے والا گم کردہ راہ ہے اور بغیر راہ کے منزل تک پہنچنے کی تمنا بے کار ہے۔

### فقر

اپنے نظریہ اخلاق اور خاص طور پر اپنی بعد کی تحریروں میں اقبال فقر کو بہت اونچا درجہ دیتے ہیں۔ فقر کو عام طور پر بے کسی۔ سیکنی۔ مجبوری اور دبہائیت کے مترادف سمجھا جاتا ہے۔ لیکن اقبال فقر و استغناء سے وہ بے نیازی مراد لیتے ہیں جسے ادبی وسائل کی موجودگی اور غیر موجودگی کا خیال تک نہ ہو۔ اگر یہ وسائل ہوں تو اچھا اور اگر نہ ہوں تو بھی اچھا۔ اگر وہ موجود ہوں تو ان کی موجودگی کے باوجود انسان ان میں ٹھکر نہ جائے۔ وہ ان سے بے نیاز ہو۔ نہ کماں کے متعلق فکر مند۔ وہ انہیں حاصل کرنے یا ان کی حفاظت کے لیے اعلیٰ قدر کو قربان نہ کرے۔ بلکہ یہ تمام دنیاوی چیزیں اس کی اعلیٰ اقدار کی بنا پر اس کے قبضہ میں آجائیں۔ لیکن اس کے باوجود وہ ان سب سے بالکل بے نیاز ہو۔ حضرت داماد گنج بخش فرماتے ہیں "فقر وہ نہیں جس کا ہاتھ مال سے خالی ہو۔ بلکہ فقر وہ ہے جس



کا دل مراد سے خالی ہو۔ اس بے نیازی اور مجبوری میں نہ صرف اختلاف بکرتضاد ہے۔  
اقبال فقر کے صحیح مفہوم کو پیش کر کے اسے غلط معنوں سے میز کرتے ہیں۔ مثنوی پس  
چہ باید کرد... کی تلمیح فقر میں فقر کی تشریح نہایت واضح اور دل آویز طریقہ سے کی  
گئی ہے

چیت فقر اے ہنگام آب و گل یک نگاہ راہ میں، یک زندہ دل  
فقر کار خوشن بختی است بر دو حرف لا الہ یحیدن است  
فقر خیر گیر بانان شصیر بستہ فتر اکب اور سلطان و مسید  
فقر ذوق و شوق و تسلیم و رضا است بالینیم این متبع مصطفیٰ است  
فقر بر کرد بیال شجوں زند بر تو امیں جہاں شجوں زند  
بر مقام دیگر اندازد ترا از زجاج الماس فی سازد ترا  
برگ و سازد از قرآن عظیم مرد و رویشے نہ گنجہ در گلیم  
اسی طرح فقر کی تشریح کرتے ہوئے آگے چل کر 'فقر مومن'، 'فقر کافر' کا فرق بیان  
کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

فقر قرآن اعتبار بہت و بود نے بیاب دستی و رقص و سرود  
فقر مومن چیت؛ تخیر جہات بندہ از تخییر او مولا صفات  
فقر کافر غلوت و شت و دد است فقر مومن لرزہ بحر و براست؛  
زندگی اکں ما سکون غامد کوہ زندگی این را زمرگ باشکوہ؛  
آں خدا ما جستن از ترک بدن این خودی ما برضان حق زدن  
آں خودی را کشتن و اسو شستن این خودی را چوں چراغ افروختن  
فقر چوں عریاں شود زیر سپہ از نسیب او مرزد ماہ و مهر  
فقر عریاں گرئی بدو حنین فقر عریاں بانگ تکبیر حنین

فقر را تا ذوق عریانی ناند  
آں جلال اندر مسلمانی ناند

'فقر' کی تشریح 'بال جبریل' کی ایک غزل میں بھی کی گئی ہے جس کا مطلع ہے  
فقر کے ہیں معجزات تاج و سریر پیاہ فقر ہے میر دل کا میر فقر ہے شاہوں کا شاہ  
'فقر' (بال جبریل) اور 'فقر و راہی' (ضرب لیم) میں فقر کے صحیح اور غلط مفہاہیم کا فرق  
بیان کیا گیا ہے۔ اقبال نے یہ فرق کئی اور مقامات پر بھی پیش کیا ہے:

میں ایسے فقر سے اے اہل حلقہ باز آیا تمہارا فقر ہے بے دولتی و زنجوری  
نہ فقر کے لیے موزوں نہ سلطنت کیلئے وہ قوم جس نے گنویا متبع تیموری

زروی گیر اسرار فقیری کہ آں فقر است محمود امیری  
خدا نال فقر و دولتی کا زوے رسیدی بر مقام سر بریری  
اقبال کے خیال میں فقر ایک قد بالذات ہے جو ایک طرف غلط اقدار اور شر کو  
صفر ہستی سے ختم کرنے کی کوشش کرتا ہے اور دوسری طرف بہت سی اعلیٰ اقدار اس  
میں مجتمع ہیں:

نہ ایراں میں رہے باقی نہ توراں میں رہے باقی وہ ہنرے فقر تھا جن کا ہلاک قیصر و کسری

مثلاً قیصر و کسری کے استبداد کو جس نے وہ کیا تھا؛ زور حیدر، فقر بوذر، صدق طمانی  
زور حیدری، بھی حقیقتاً 'حیدری فقر' ہی ہے:

حیدری فقر ہے، نے دولت عثمانی ہے تم کو اسلان سے کیا نسبت روحانی ہے  
جب انسان اس قدر سے محروم ہو جاتا ہے تو وہ انسانیت کی سطح سے گر کر غلام بن جاتا ہے  
چاہے یہ غلامی سیاسی ہو یا خواہشات کی

کیا گیا ہے غلامی میں مبتلا تجھ کو کہ تجھ سے ہونہ سک فقر کی نگہبانی

عاجت سے مجبور مردان آزاد کرتی ہے حاجت شیروں کو دوباہ؛  
محرم خودی سے جس دم ہوا فقیر تو بھی شمشاد میں بھی شمشاد!



اقبال نے اپنے ایک خط بنام ظفر احمد صدیقی میں بالواسطہ اسلامی فکر کی خصوصیات بیان کی ہیں۔ شاہین کی تشبیہ محض شاعرانہ تشبیہ نہیں۔ اس جانور میں اسلامی فکر کی تمام خصوصیات پائی جاتی ہیں اور خود دار اور غیر متنبہ ہے کہ اور کے ہاتھ کا مارا ہوا شکار نہیں کھاتا (۲۷) بے تعلق ہے کہ اشیاء نہیں بناتا (۳۰) بلند پرواز ہے (۴۰) خلوت پسند ہے (۵۰) تیز نگاہ ہے (۶۰) ان تمام خصوصیات کا ذکر اشعار میں بھی بار بار کیا گیا ہے۔ ہر خصوصیت پر صرف چند اشعار حاضر خدمت ہیں۔

خود داری اور غیرت مندی کے متعلق ارشاد ہے:

غریبی میں ہوں محمود امیری      کہ غیر تمند ہے میری فیری  
عذر اس فقر و درویشی سے جس نے      مسلمان کو سکھادی سر نیزیری

جو فقر ہوا کتنی دوران کا گزرمند      اس فقر میں باقی ہے ابی بونے گدائی

خود دار نہ ہو فقر تو ہے قمر الہی      ہو صاحب غیرت تو ہے تمید امیری  
بے تعلق

شاہین کی بے تعلق صرف اشیاء نہ بنانے میں ہے۔ لیکن ہی بے تعلق انسان میں بے نیازی بن جاتی ہے جو زندگی کے ہر پہلو میں عمل پر اہموتی ہے:

ہمت ہو اگر تو ڈھونڈو وہ فقر      جس فقر کی اصل ہے عجب زمی  
اس فقر سے آدمی میں پیدا      اللہ کی شان بے نیازی

ہمہ ناز بے نیازی ہمہ ساز بے نوائی      دل شاہ لرزہ گیر و زگدائے بے نیازی

خلوت نے نوازی ہائے من میں      خلوت خرو گدازی ہائے من میں  
گرفتہ نمک فقر از نیا گاں      ز سلطان بے نیازی ہائے من میں

### بلند پروازی

اس کا مطلب قصوریت پسندی اور صیغیت پرستی نہیں بلکہ عزم بلند ہے جو تخیل فطرت اور بہانہ داری کا ضامن ہے۔ بلند پروازی شاہین کو بحر اقیانی محدود سے آزاد کر دیتی ہے۔ یہ لہجہ بے پیکم چکوروں کی دنیا مرا نیلگوں آسمان بے کرمانہ اور انسان کو فطرت اور ماحول پر تسلط کی قوت بخشتی ہے۔

### خلوت پسندی

بیاباں کی خلوت خوش آتی ہے مجھ کو      ازل سے ہے فطرت مری رہبانہ  
لیکن یہ خلوت پسندی اور رہبانیت سکون پرستی اور ترک عمل نہیں ہے۔ بلکہ عمل ہی عمل ہے۔ اقبال نے بار بار فقر کو رہبانیت اور خانقاہیت سے میسر کیا ہے۔ فقر و رہبانیت فرماتے ہیں:

کچھ اور چیز ہے شاید تیری مسلمان      تری نگاہ میں ہے ایک فقر و رہبانی  
سکون پرستی راہب سے فقر ہے بیزار      فقیر کا ہے سفینہ ہمیشہ طوفانی

خانقاہیت سے اقبال کی بیزاری کے متعلق تو کچھ کہنا تحصیل حاصل ہے:

صل کر خانقاہوں سے اور اگر کیم شیری      کہ فقر خانقاہی ہے فقط اندوہ و گری  
تسے دین وادب سے آہی ہے بے رہبانی      یہی ہے مرنے والی امتوں کا عالم پیری

### تیز نگاہی

فکر کی یہ خصوصیت حکمت، عشق اور قوت کا نتیجہ ہے۔ اور انسان میں یہ تیز نگاہی روشن ضمیری بن جاتی ہے:



نہ مومن ہے نہ مومن کی امیری رہا صوفی گئی روشن ضمیری  
خدا سے پھر دی قلب و فکر مانگ نہیں مکن امیری بے فقری  
اقبال کے خیال میں فقر اور شاہی میں کوئی خاص فرق نہیں:  
نہیں فقر و سلطنت میں کوئی امتیاز ایسا یہ سپہ کی ہیج بازی وہ نگر کی تیغ بازی  
ان دونوں کی حقیقت ایک ہے:  
فقر و شاہی دار و سات مصطفیٰ است ابن تجلی سائے ذات مصطفیٰ است!  
فقر کا صلہ شاہی ہے  
آہ کہ کھو گیا تجھ سے فقیری کا راز درد ہے مالِ فقیر سلطنت روم و شام  
بلکہ حقیقتاً فقر شاہی سے بڑھ کر ہے:  
لگاؤ فقر میں شانِ سکندری کیا ہے! خراج کی جو گدا ہودہ فقیری کیا ہے!

یا سحر و طفرل کا آئین جہاں گیری یا مرد قلندر کے اندازِ ملوکانہ

مرا فقر بہتر ہے اسکندری سے یہ آوم گری ہے وہ آئینہ سازی

دارا و سکندر سے وہ مرد فقیر اولیٰ ہو جس کی فقیری میں ہوئے اسد اللہ!  
مرد فقیر اور سلطان کا مقابلہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:  
باسلاطین در خدمتِ مرد فقیر از شکوہ بوریہ لبرزد سریر

پادشاہان و دربارائے حریر زرد و اندھم آں عریاں فقیر

اگرچہ فقر اور شاہی اپنی اپنی جگہ پر دونوں ٹھیک ہیں۔ لیکن ایک بغیر دوسرے کے مکمل نہیں۔ انسانیت کی فلاح و بہبود ان دونوں کے اتھاڑ میں مضمر ہے۔ کیونکہ ایک فقر:

گو فقر بھی رکھتا ہے اندازِ ملوکانہ ناچختہ ہے پرویزی بے سلطنت پروینا  
اور صرف شاہی بغیر فقر کے زیادہ عرصہ تک اپنا وجود باقی نہیں رکھ سکتی:  
جو ال بختا ابدہ از دوست این فقر کہ بے اوپا و شاہی زود میر است!  
اور اسی لیے فاروق اعظمؓ کا پیغام فاروق کو دیا جا رہا ہے:

تو اے باؤ بیاباں از عرب خیز ز نیل مصریاں مو جے برا انگیز  
گو فاروق را پیغام فاروقؓ کہ خود در فقر و سلطانی بیامیز!  
جب فقر اور شاہی مل جاتے ہیں تو خلافت ظہور پذیر ہوتی ہے۔ شہنشاہی میں فقیری کی جاتی  
ہے اور فقیری میں شہنشاہی: نہ آقا اور غلام میں فرق رہتا ہے اور نہ راہی اور رعایا میں:  
آں مسلماناں کہ میری کردہ اند در شہنشاہی فقیری کردہ اند  
فقر و شاہی کا جو امتزاج ہیں سیدنا فاروق اعظمؓ کی ذات مبارک میں ملتا ہے۔ تاریخ عالم  
اس کی مثال لانے سے قاصر ہے۔ اقبال فاروق اعظمؓ کا پیغام دیتے ہیں۔ جو اپنے  
پیام کی زندہ اور حقیقی تصویر تھے:

خلافت فقر با تاج و سریر است نہ ہے دولت کہ پایاں ناپذیر است  
جو ال بختا ابدہ از دوست این فقر کہ بے اوپا و شاہی زود میر است!

رہا داری

انفرادی فضیلتوں میں رہا داری کا مقام کافی بلند ہے۔ یہ ایک ایسی قدر ہے جس  
کے بغیر نہ ہم اخلاقی طور پر بہتر ہو سکتے ہیں اور نہ ہماری شخصیت کو استحکام حاصل ہو سکتا ہے۔  
رہا داری کا مطلب کسی کمزوری۔ لالچ یا خوف کی بنا پر اپنے خیالات اور عقائد کو پوشیدہ  
رکھنا اور دوسروں کے خیالات پر خاموش ہو جانا نہیں۔ بلکہ اپنے خیالات۔ عقائد اور  
نصب العین پر محکم یقین رکھتے ہوئے اور ان کے لیے کسی قسم کی بھی قربانی سے دریغ نہ  
کرتے ہوئے دوسروں کو ان کے خیالات اور اعمال میں آزادی دینا اصل رہا داری ہے  
اصل رہا داری کا سرچشمہ کمزوری نہیں بلکہ قوت ہے۔ طاقت ہے۔ اور اقبال اسی قسم کی  
رہا داری کے قائل ہیں جس کی اساس قوت اور طاقت ہو۔ وہ رہا داری جس کی بنا پر



بے تعلقی۔ کمزوری یا لالچ وغیرہ ہوا قبائل کی نگاہ میں مردود ہے۔ رواداری کی روح  
 ذہن انسانی کے مختلف نقاط نظر سے پیدا ہوتی ہے۔ لیکن کہتا ہے کہ "ایک رواداری  
 فلسفی کی ہوتی ہے جس کے نزدیک تمام مذاہب یکساں طور پر صحیح ہیں۔ ایک رواداری مؤرخ  
 کی ہے جس کے نزدیک تمام مذاہب یکساں طور پر غلط ہیں۔ ایک رواداری مذہب کی ہے  
 جس کے نزدیک تمام مذاہب یکساں طور پر مفید ہیں۔ ایک رواداری ایسے شخص کی ہے جو  
 ہر قسم کے فکر و عمل کے طریقوں کو روا رکھتا ہے کیونکہ وہ ہر قسم کے فکر و عمل سے بے تعلقی  
 ہوتا ہے۔ ایک رواداری کمزور آدمی کی ہے جو محض کمزوری کی وجہ سے ہر قسم کی ذلت کو  
 جو اس کی محبوب اشیا یا اشتیاق پر رک جاتی ہے برداشت کر لیتا ہے۔ یہ ایک بدیہی  
 بات ہے کہ اس قسم کی رواداری اخلاقی قدر سے معرا ہوتی ہے اس کے برعکس اس  
 سے اس شخص کے روحانی افلاس کا اظہار ہوتا ہے جو ایسی رواداری کا مرتکب ہوتا  
 ہے۔ حقیقی رواداری عقل اور روحانی وسعت سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ رواداری ایسے  
 شخص کی ہوتی ہے جو روحانی حیثیت سے قوی ہوتا ہے۔ اور اپنے مذہب کی سرحدوں  
 کی حفاظت کرتے ہوئے دوسرے مذاہب کو روا رکھتا ہے۔ اور ان کی قدر کر سکتا  
 ہے۔" اقبال جس رواداری کے قائل ہیں وہ فلسفی کی رواداری نہیں کیونکہ وہ تمام مذاہب  
 کو یکساں طور پر صحیح نہیں سمجھتے۔ نہ وہ مؤرخ کی رواداری ہے کیونکہ ان کے خیال میں تمام  
 مذاہب یکساں طور پر غلط بھی نہیں ہیں۔ نہ وہ مذہب کی رواداری کے قائل ہیں کیونکہ وہ مذاہب  
 کو صرف افادہ کے نقطہ نظر سے نہیں دیکھتے۔ نہ وہ ایک بے تعلقی شخص کی رواداری کو  
 مستحسن سمجھتے ہیں۔ وہ نہ خود مذہبی معاملات میں بے تعلقی ہیں اور جہاں بے تعلقی جو دہاں  
 رواداری کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ کمزور شخص کی رواداری کو تو وہ روحانی افلاس کا اظہار سمجھتے  
 ہیں۔ کیونکہ وہ رواداری نہیں ہوتی بلکہ بے چارگی۔ مجبوری۔ کم ہمتی۔ خوف یا لالچ ہوتا ہے۔  
 اصل رواداری اس شخص کی ہے جس میں اپنے عقائد پر عمل پیرا ہونے کی قوت ہو۔ وہ اپنا

حق و دوسروں سے منوائے۔ اور خود دوسروں کا حق مانے۔ شخصیت کے استحکام کا  
 اصول شخصیت کی قدر اور عزت کا ضامن ہے۔ چاہے وہ شخصیت اپنی ہو یا دوسروں  
 کی۔ اگر شخصیت کے استحکام کے لیے یہ ضروری ہے کہ ایک فرد اپنے عقائد و نظریات  
 خیالات پر عمل کرنے کے لیے آزاد ہو تو یہ اس کا فرض ہے کہ وہ دوسروں کو بھی یہ آزادی  
 دے کر وہ اپنے عقائد پر عمل پیرا ہوں۔ اگر آزادی اس کا حق ہے تو یہ حق اپنے ساتھ ایک  
 فرض بھی لاتا ہے اور وہ فرض ہے دوسروں کی آزادی کا خیال رکھنا اور عزت کرنا۔ اور  
 یہی رواداری ہے اقبال اسی رواداری کے قائل ہیں اور اسی کی تعلیم دیتے ہیں

دیں سراپا سو حق اندر طلب	انتہائیں عشق و افازش ادب
حرف بد برابر آدرون خلاست	کافر و مومن ہمہ خلق خداست
آدمیت است تمام آدمی	باختر شوازم مقام آدمی
بندہ عشق از خدا گیر و طریق	می شود بر کافر و مومن شفیق
کفر و دین را گیر و دیناے دل	دل اگر گیر و داند دل وائے دل
گرچہ دل زندانی آب و گل است	ایں مہر آفاق و آفاق دلداست

لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ انسان کمزوری۔ لالچ۔ خوف یا بے تعلقی کو رواداری کا نام  
 دے لے۔ اور ہر قسم کی بے عزتی برداشت کرنا جائے۔ وہ بندہ حق ہیں و حق اندیش  
 حقیقی معنوں میں رواداری کا مجسمہ ہے جو

درویش خداست نہ مشرقی ہے نہ غربی	گھر میرا نہ دلی نہ صفایاں نہ سحر قد
کتابوں وہی بات بگھننا ہوں جسے حق	نے اہل مسجد ہوں نہ تمذیب کا فرزند
اپنے بھی خفا مجھ سے میں بیگانے بھی ناخوش	میں نہ ہر بلا ہل کو کبھی کہ نہ سکا قد
مشکل ہے کہ اک بندہ حق میں و حق اندیش	ناشاک کے تودے کو کسے کوہ و ماوند

اگرچہ ظاہر میں نگاہ کو یہ درویش خداست رواداری سے کتنا ہی دور کیوں نہ معلوم ہو۔  
 اجتہاد اور تجدید

اقبال اجتہاد کے زبردست حامی ہیں۔ انہوں نے اپنی تحریروں میں متعدد مقامات پر



اجتہاد پر زور دیا ہے۔ وہ خود مذہبی اصولوں کو نئے علوم اور حالاتِ حاضرہ کی روشنی میں پیش کرتے ہیں۔ اجتہاد کی ضرورت ان الفاظ میں پیش کرتے ہیں۔ میرا عقیدہ یہ ہے کہ جو شخص اس وقت قرآنی نقطہ نگاہ سے زمانہ حال کے جوڑس پر ڈنس (اصول فقہ) پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکامِ قرآنیہ کی ابدیت کو ثابت کرے گا، وہی اسلام کا مجدد ہوگا۔ اور ہی نوع انسان کا سب سے بڑا خادم بھی وہی شخص ہوگا۔ قریباً تمام ممالک میں اس وقت مسلمان یا تو اپنی آزادی کے لیے لڑ رہے ہیں یا قوانینِ اسلامیہ پر غور و فکر کر رہے ہیں دسوائے ایران و افغانستان کے، مگر ان ممالک میں بھی امر و نہی کا یہ سوال پیدا ہونے والا ہے۔ مگر افسوس ہے کہ زمانہ حال کے اسلامی فقہاء یا تو زمانے کے میلانِ طبیعت سے بالکل بے خبر ہیں یا قدامت پرستی میں مبتلا ہیں۔ ایران میں مجتہدینِ شیعہ کی تنگ نظری اور قدامت پرستی نے بہار اللہ کو پیدا کیا جو سرے سے احکامِ قرآنی ہی کا منکر ہے۔ ہندوستان میں عام حنفی اس بات کے قائل ہیں کہ اجتہاد کے تمام دروازے بند ہیں۔ میں نے ایک بہت بڑے عالم کو یہ کہتے سنا کہ حضرت امام ابوحنیفہ کا نظیر ناممکن ہے۔ اقبال نے اپنے کچھ اسلام کی تعمیر میں اصولِ حرکت میں اجتہاد پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ اور اجتہاد کی اہمیت کو پر زور الفاظ میں پیش کیا ہے۔ یہاں اس مسئلہ کے متعلق تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں کیونکہ اجتہاد کی اہمیت سے کسی کو بھی انکار نہیں ہو سکتا۔ اور اقبال نے جس طریقے سے اسے ثابت کیا ہے اس کے پیش نظر اس کی اہمیت سے انکار ممکن ہی نہیں لیکن اقبال حقیقی اجتہاد کے قائل ہیں اور اصلی تجدید کے۔ نہ کہ صرف اس اجتہاد اور تجدید کے جو تقلیدِ فرنگی کا بہانہ ہو۔

تراش از تیشہ خود جاوہ خویش  
گرازدست تو کار نامہ آور آید  
بر او دیگران رفتن عذاب است  
گناہ ہے ہم اگر باشد ثواب است

جو عالم ایجاد میں ہے صاحبِ ایجاد  
ہر دود میں کرتا ہے طواف اس کا نماز!  
تقلید سے ناکارہ نہ کر اپنی خودی کو  
کہ اس کی حفاظت کر یہ گوہر ہے نگاہ!  
اس قوم کو تجدید کا پیغام مبارک  
ہے جس کے تصور میں فقط بزمِ شبانہ  
لیکن مجھے ڈر ہے کہ یہ آوازہ تجدید  
بشرق میں ہے تقلیدِ فرنگی کا بہانہ!  
اقبال کو اس بات کا ڈر ہے اور غالباً زیادہ غلط بھی نہیں کہ محکومِ اقوام کی تجدید اور اجتہاد صرف سیاسی اور معاشی طور پر برتر قوموں کی تقلید ہوتی ہے۔ ان کا اجتہاد نہیں ہوتا بلکہ انحراف ہوتا ہے اور ان کی آہنگ نو، صرف کمنہ افزنگ ہوتی ہے۔ اقبال نے اپنی نظم 'اجتہاد' میں اسی خیال کو پیش کیا ہے۔

ہند میں حکمت دین کوئی کہاں سے سکھے  
نہ کہیں لغت کردار نہ افکارِ عمیق!  
حلقہ شوق میں وہ جراتِ اندیشہ کہاں  
آہ! محکومی و تقلید و زوالِ تحقیق!  
خود بدلتے نہیں قرآن کو بدل دیتے ہیں  
ہوئے کس درجہ فقیہانِ حرم بے توفیق!  
ان غلاموں کا یہ مسلک ہے کہ ناقص ہے کتب  
کہ سکھاتی نہیں مومن کو غلامی کے طریق!  
سعید علیم پاشا مصطفیٰ کمال کی تجدید کے متعلق کہتے ہیں

ترک را آہنگ نو در جنگ نیست  
سمازہ اش جز کمنہ افزنگ نیست  
سینہ اورا دے دیگر نمو  
در ضمیرش عالمے دیگر نمود  
الح

وہ بار بار اقوامِ مغرب کی تقلید سے ملت کو متنبہ کرتے ہیں:

چرگویم رقص توچوں است و چوں نیست  
خشیش است! اس نشاطِ اندوہ نیست!  
بہ تقلیدِ فساد گئی پائے کو بی  
بہر گمائی تو آں طغیانِ خون نیست!

کس درجہ یہاں عام مہوئی مرگِ تخیل  
ہندی بھی فرنگی کا مقلد! عجیب بھی!  
اجتہاد کی ضرورت اور اہمیت سے انکار ممکن نہیں لیکن اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ اجتہاد ہر شخص کے بس کی بات نہیں اور پھر اقبال کے زمانہ میں اجتہاد میں کچھ اور بھی مشکلات



تفصیل۔ پروفیسر رشید احمد صدیقی نے اپنے ایک مضمون 'فلسفہ بے خودی' (آئنا و آفتاب) میں ان مشکلات پر بحث کی ہے۔ مختصراً یہ کہا جاسکتا ہے کہ:

۱۔ اجتماع کا مطلب مغربی تہذیب کی نقالی سمجھ لیا جاتا ہے۔ ہمارے بعض مصنفین اسی چیز کو بے کر آگے بڑھتے ہیں۔

۲۔ خود ان میں اتنی قابلیت نہیں ہوتی کہ وہ شرعی احکامات کا استنباط کر سکیں اصول فقہ پر اس وقت تک تنقیدی نگاہ ڈالنا ممکن ہی نہیں جب تک ایک طرف اسلام اور دوسری طرف عمرانی علوم پر گہری نظر نہ ہو۔ اور حالات حاضرہ اور اس کی ضروریات کو پوری طرح نہ سمجھ لیا جائے۔

اجتماع و عالمان کم نظر اقتدار بر خٹکان محفوظ تر

۳۔ مغربی تہذیب کو معیار سمجھ لیا جاتا ہے اور احکامات شرعیہ کو ان تک لانے کی کوشش کی جاتی ہے۔

۴۔ انحطاط کے زمانہ میں قوائے جسمانی و ذہنی دونوں پر مردہ ہو جاتے ہیں۔ اس لیے اسلاف کے کارنامے اپنی نظروں میں ناقابل رسائی معلوم ہونے لگتے ہیں۔ قوم اور افراد فاسخ کی حیثیت حاصل کرنے کی بجائے فاسخین کی ہم رکابی اور ہم نوائی زیادہ پسند کرنے لگتے ہیں۔ انحطاط کی اس حالت میں اقبال تقلید کو اجتماع سے بہتر سمجھتے ہیں۔ لیکن کس کی تقلید کو؟

بمزل کوش مانند مہر نو دریں نیلی فضا ہر دم فزوں شو

مقام خوش اگر خواہی دیدی ویر بحق دل بند و را و مصطفیٰ روا

اور اس تقلید میں پرورش پانے کا نتیجہ اس 'مرد بزرگ' کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے جو پرورش پاتا ہے تقلید کی تاریکی میں:

ہے مگر اس کی طبیعت کا تقاضا تخلیق!

## باب چہارم ایجابی اقدار (۲) عمل

خودی کے استحکام کے لیے جو قدر سب سے زیادہ قابل وقعت ہے وہ عمل ہے۔ حیات اور زندگی کی یہ بنیادی صفت ہے اس کے بغیر زندگی موت سے بدتر ہے۔ زندگی کا اصل مقصد عمل اور صرف عمل ہے۔ لیکن اگر زندگی کو حقیقتاً موت سے بدتر سمجھا جائے۔ اور مقصد زندگی سکون و سکوت اور مادی راحت قرار پائے تو عمل کے لیے زندگی میں کوئی جگہ نہیں رہتی۔ فراطہونیت۔ رہبانیت۔ بدعت و غیرہ منفی تفریبات زندگی کے انسان کو عمل کی طرف سے غافل کر دیتا تھا۔ اسلام نے زندگی کے اس منفی نظریہ کے خلاف زبردست بغاوت کی اور انسان کو عمل کی اہمیت سکھائی اور اسے عمل کا سبق دیا۔ لیکن کچھ ہی عرصہ بعد عجمی اثرات اسلام میں چھانکے۔ اسلامی تصوف میں جب عجمی اثرات آتے تو ان اثرات نے عجیب عجیب گل کھلائے۔ ان تباہ کن اثرات کا ذکر سلی اقدار کے باب میں آئے گا۔ بہر حال یہاں اتنا عرض کر دینا ضروری ہے کہ اس نے فلسفہ میں مگر انسان کو ذوق عمل سے محروم کر دیا۔ اور نظریہ وحدت الوجود کا نام پایا۔ اگر وجود حقیقی صرف خالق کائنات کی ذات ہے۔ کائنات اس نورانی زری کا صرف پرتو ہے۔ تمام مخلوق محض اعتباری ہے اور اس کا وجود مسموم۔ کائنات، انسانی زندگی سب بے حقیقت ہیں۔ بے ثبات ہیں۔ نفس بنیادی طور پر شر ہے اور اس کا ختم کرنا احسن۔ اور چونکہ نفس اور ان کا تین عمل سے ہے اور ان کے پھندے سے نکلنے کا صرف ایک ہی ذریعہ ہے اور وہ ذریعہ ہے ترک عمل کا۔ اور اگر مقصد نفس اور ان کو ختم کرنا ہے تو بھر عمل سے کیا فائدہ؟ لیکن اقبال اس نظریہ وحدت الوجود کے بالکل مخالف ہیں۔ انہوں نے 'نفس خودی' کے اس نظریہ کو اثبات خودی



کے نظریہ سے روکیا ہے۔ ان کے خیال میں فرد کا نفس یعنی انا ایک مخلوق ہے لیکن یہ مخلوق اپنا ایک علاحدہ اور قائم بالذات وجود رکھتی ہے۔ یہ وجود محض اعتباری نہیں بلکہ حقیقی ہے جو اگرچہ فانی ہے لیکن تخلیقی عمل اسے پائدار اور لازوال بنا دیتا ہے۔ شخصیت کے احکام کے لیے عمل نہایت ضروری قدر ہے۔ خودی کی بلندی اور انفرادیت کی تکمیل عمل کے بغیر ممکن نہیں۔ اقبال نے اپنے پیغام میں عمل پر اس قدر زور دیا ہے کہ اگر انہیں پیغامبر عمل کہا جائے تو کچھ نامناسب نہیں۔ وہ ان تمام نظریات اور تصورات مثلاً موضوعی تصویریت عینیت۔ نوافلاطونیت۔ تصوف کے خلاف ہیں جو انسان کو عمل پر نہیں اگاتے بلکہ نفی ہو کر کاموجب بنتے ہیں۔ وہ بے غرض عمل کے قائل ہیں۔ وہ عمل کو مقصد بالذات سمجھتے ہیں اور نہ صرف تغیر نظرت اللہ کامیابی کا ذریعہ۔ بلکہ ان کے خیال میں عمل کا مقصد اولیٰ انفرادیت کی تکمیل ہے۔

جس کا عمل ہے بے غرض اس کی جزا کچھ ہے حمد و خیام سے گزرا باد و جام سے گزرا  
اقبال نے ایک مرتبہ فرمایا تھا۔ انسانی زندگی کا مقصد اولیٰ عمل ہے۔ قرآن کریم میں جمال یہ ارشاد ہے کہ جن اور انسان کی تخلیق کا مقصد خدا کی عبادت کرنا ہے۔ وہاں عبادت کا مطلب عمل ہے۔ چھوٹے پیمانہ پر ہر انسان خالق ہے۔ اور ان تخلیقی قوتوں کو ختم کرنا ایک ذبردست گناہ ہے۔ رسول اقدس کی اس دنیا میں تشریف آوری کا ایک مقصد لوگوں کو یہ بتانا تھا کہ یہ خیر ہے اور وہ شر ہے۔ کامیابی اور ناکامی کا خیال کے بغیر جدوجہد جاری رکھو۔

اقبال کے یہاں پیغام عمل شروع ہی سے موجود ہے۔ بانگ درا حصہ دوم میں 'چاند و تارے' میں تو اقبال عمل کو مقصد بالذات تک مان لیتے ہیں۔ تارے قرعے کہتے ہیں:

نظارے ہے وہی فلک پر ہم تھک بھی گئے چمک چمک کر  
کام اپنا ہے صبح و شام چلنا چلنا۔ چلنا۔ مدام چلنا

بیتاب ہے اس جہاں کی ہر شے کہتے ہیں جسے سکون نہیں ہے  
بہتے ہیں تم کش سفر سب تارے، انسان، شجر، حجر سب  
ہو گا کبھی ختم یہ سفر کیا؟ منزل کبھی آئے گی نظر کیا؟  
اور چاند جواب دیتا ہے:

جہش سے ہے زندگی جہاں کی یہ رسم قدیم ہے یہاں کی  
ہے دور تا ایشیاب زمانہ کھا کھا کے طلب کا تازیانہ  
اس راہ میں مقام بے محل ہے پوشیدہ قرار میں اجل ہے  
چلنے والے نکل گئے ہیں جو پھیرے ذرا کچل گئے ہیں

'بال جبریل' کے 'ساتی نامہ' میں جوئے کستان جو زندگی کا پیغام 'ساتی' ہے وہ پیغام حقیقتاً پیغام عمل ہے۔ 'پیام مشرق' میں 'جوئے آب' کا پیغام بھی یہی پیغام ہے خضر زندگی کا راز عمل بتاتے ہیں۔ غرض اقبال نے مشروع تا آخر عمل پر زور دیا ہے۔ زندگی میں جو رتبہ اور اقبال کے پیغام میں جو مرتبہ عمل کو حاصل ہے اس کے متعلق کچھ زیادہ کمنا تحصیل حاصل ہے۔

اقبال زندگی کے لیے عمل کے علاوہ دوا اور اقدار کو بھی ضروری سمجھتے ہیں۔

یقین محکم، عمل ہمیم، محبت فاتح عالم جہاں زندگی گانی میں ہیں یہ مردوں کی شمشیریں  
جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے۔ علم النفس کی دوسرے ہر ذہنی عمل کے لیے شعور کے تینوں پہلوؤں یعنی وقوف۔ احساس اور ذوق عمل کی ضرورت ہے۔ کسی ایک کی بھی غیر موجودگی ناکم ہے۔ گو بعض ذہنی اعمال میں ایک پہلو نسبتاً زیادہ نمایاں ہوتا ہے اور دوسروں میں دوسرا یا تیسرا۔ اسی طرح افراد میں کوئی شخص ایک پہلو کا زیادہ حامل ہوتا ہے اور کوئی دوسرے کا اور اکثر تیسرے کے۔ افراد کی طرح اقوام میں بھی کہیں ایک پہلو زیادہ نمایاں ہوتا ہے اور کہیں دوسرا۔ قدیم یونانیوں اور ہندیوں میں وقوف کا پہلو نمایاں تھا اور ایرانیوں میں احساس پہلو کو فوقیت حاصل تھی۔ عرب اور موجودہ یورپ عمل کے دلدادہ ہیں۔ بہر حال اگر عرضی نقطہ نگاہ سے دیکھا جائے تو بلا خوف تردید ذوق عمل کے پہلو



کو اولیت کا درجہ دیا جاسکتا ہے۔ اقبال و قوف و علم کے بھی قائل ہیں اور احساس (عشق) کے بھی۔ لیکن ان کے خیال میں ہر دو کا مقصد عمل ہے۔ جو ذوق عمل کی تکمیل صورت ہے۔ عمل کے بغیر قوف بھی کچھ حد تک حاصل ہو سکتا ہے اور احساس بھی پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ قوف اور احساس یقیناً محکم اور عشق صرف عمل کی وساطت سے بن سکتے ہیں۔ عمل ان دونوں اقدار کو متعین کرتا اور تقویت پہنچاتا ہے۔ یقیناً کو محکم کرتا اور عشق کی آگ کو تیز تر بناتا ہے۔ عمل کے بغیر نہ عشق مکمل ہو سکتا ہے نہ علم۔ زندگی کی تکمیل صرف عمل کے ذریعہ ممکن ہے۔ آرزوئیں۔ تمنائیں۔ اور مقاصد تو ہر شخص کی زندگی میں ہوتے ہیں کم یا زیادہ۔ اعلیٰ یا ادنیٰ۔ لیکن جب تک ان مقاصد کے حصول کے لیے جدوجہد نہ کی جائے وہ بے ثمر ہیں۔ مقاصد کو حقیقت صرف عمل کے ذریعہ بنایا جاسکتا ہے۔ حقیقت کو سمجھنا حقیقت کو محسوس کرنا اور حقیقت تک پہنچنا صرف عمل کے ذریعے ممکن ہے۔ عمل کے بغیر حقیقت تجربیدی اور غیر یقینی رہتی ہے۔ عمل اسے ہمارے سامنے زندہ اور پائندہ شکل میں پیش کر دیتا ہے۔ زندگی۔ خیر۔ اقدار، بامداد اور مساکت نہیں۔ یہ ہر لمحہ بنی اور گہرتی رہتی ہیں۔ اور اس بننے اور گہرتے کی اصل علت عمل ہے:

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی یہ خاک اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ تاری ہے  
لیکن عمل سے اقبال کی مراد کیا ہے؟ زندگی کی تسخیر کے لیے انسان کی حرکت جب اپنے آپ کو منظم کرتی ہے تو عمل کہلاتی ہے۔ عمل کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر کائنات کی حرکت یا فطرت کا کوئی قانون انسان کے اصلی مقصد سے متصادم ہو تو فطرت کے سامنے سرخم نہیں کرنا چاہیئے۔ کیونکہ یہ زندگی کے معرکے میں انسان کی شکست ہوگی۔ بلکہ عمل کی حرکت سے فطرت کے قانون کو تسخیر کر لینا چاہیئے۔ انسان کی ساری سائنسی۔ تمدنی ترقی اسی اصول کی وجہ سے ممکن ہو سکی<sup>(۱)</sup>۔ اقبال تخلیقی عمل کے قائل ہیں نہ کہ صرف میکاکی عمل کے۔ وہ خدا کی طرح انسان کو بھی تخلیقی قوتوں کا مرکز مانتے ہیں۔ اور دونوں میں اس صفت کو

لازمی قرار دیتے ہیں۔ ارتقا اور ترقی کا دار مدار صرف عمل پر ہے۔ وہ ارتقاء کے قائل ہیں اور افلاقی ترقی کے بھی۔ لیکن اس ارتقاء کے نہیں جو فطرت اور ماحول کی مطابقت کا نتیجہ ہے بلکہ اس ارتقاء کے جو انسانی عمل کا نتیجہ ہے۔ مرنے کو اس کا موقع دینا کہ وہ غیر مرنے کی تشکیل کرے اور فطرت کے ساتھ ایسا تعلق قائم رکھنا جسے سائنس کی زبان میں مطابقت یا توافق کہتے ہیں اور حقیقت یہ تسلیم کرنے کے مترادف ہے کہ فطرت نے انسانی روح پر غلبہ پایا۔ انسانی قوت کا راز یہ ہے کہ فطرت کے مہیبات کے خلاف مقاومت اختیار کی جائے نہ کہ اپنے آپ کو ان کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا جائے موجود کی مقاومت اس وجہ سے کرنی چاہیئے کہ غیر موجود کی تخلیق ہو۔ ایسا کرنا صحت اور زندگی سے عبارت ہے۔ اس کے ماسوا جو کچھ ہے وہ ذوال اور موت کی طرف لے جانے والا ہے۔ خدا اور انسان دونوں دوامی تخلیق سے قائم و دائم ہیں۔

دم بدم شکل گرد آسماں گذار دم بدم تماقرین و تازہ کار  
خلعتے از آب و گل پیدا کنند دست و پا و چشم و دل پیدا کنند

اقبال کے یہاں تخلیقی عمل اور تخلیق مقاصد بطور پہلو موجود ہیں۔ تخلیقی عمل بغیر تخلیق مقاصد کے ممکن نہیں۔ انسان، عقل اور عشق کی وساطت سے اپنے مقاصد خود تخلیق کرتا ہے اور پھر عشق کے ذریعے ان مقاصد کو واقعیت بنانے کی کوشش کرتا ہے۔ تخلیق مقاصد اور عشق، عمل کے دو ستون ہیں اور عمل زندگی کی بنیاد:

از تخلیق مقاصد زندہ ایم از شعاع آمد و تاب شدہ ایم

اقبال ڈاکٹر محسن کو رمطراز ہیں۔ حیات ایک آگے بڑھنے والا جذبہ حرکت ہے۔ اس کو جو را دیں پیش آتی ہیں ان کو جذبہ کرتی ہے اور اس طرح اپنا راستہ ہمیشہ صاف رکھتی ہے۔ اس کی اہمیت یہ ہے کہ وہ مسلسل خیالات اور خواہشات کی تخلیق کرتی رہتی ہے۔ اپنا توسیع اور بقا کے لیے اس نے کچھ آلات مثل حواس و ذہن وغیرہ کے



کو اولیت کا درجہ دیا جاسکتا ہے۔ اقبال و قوف و علم کے بھی قائل ہیں اور احساس (عشق) کے بھی۔ لیکن ان کے خیال میں ہر دو کا مقصد عمل ہے۔ جو ذوق عمل کی تکمیل صورت ہے۔ عمل کے بغیر قوف بھی کچھ حد تک حاصل ہو سکتا ہے اور احساس بھی پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ قوف اور احساس یقیناً محکم اور عشق صرف عمل کی وساطت سے بن سکتے ہیں۔ عمل ان دونوں اقدار کو متعین کرتا اور تقویت پہنچاتا ہے۔ یقیناً کو محکم کرتا اور عشق کی آگ کو تیز تر بناتا ہے۔ عمل کے بغیر نہ عشق مکمل ہو سکتا ہے نہ علم۔ زندگی کی تکمیل صرف عمل کے ذریعہ ممکن ہے۔ آرزوئیں۔ تمنائیں۔ اور مقاصد تو ہر شخص کی زندگی میں ہوتے ہیں کم یا زیادہ۔ اعلیٰ یا ادنیٰ۔ لیکن جب تک ان مقاصد کے حصول کے لیے جدوجہد نہ کی جائے وہ بے ثمر ہیں۔ مقاصد کو حقیقت صرف عمل کے ذریعہ بنایا جاسکتا ہے۔ حقیقت کو سمجھنا حقیقت کو محسوس کرنا اور حقیقت تک پہنچنا صرف عمل کے ذریعہ ممکن ہے۔ عمل کے بغیر حقیقت تجربہ ہی اور غیر یقینی رہتی ہے۔ عمل اسے ہمارے سامنے زندہ اور پائندہ شکل میں پیش کر دیتا ہے۔ زندگی۔ خیر۔ اقدار، بامداد اور مساکت نہیں۔ یہ ہر لمحہ بنی اور گزرتی رہتی ہیں۔ اور اس بننے اور گزرنے کی اصل علت عمل ہے:

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی یہ خاک اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ تاری ہے  
لیکن عمل سے اقبال کی مراد کیا ہے؟ زندگی کی تسخیر کے لیے انسان کی حرکت جب اپنے آپ کو منظم کرتی ہے تو عمل کہلاتی ہے۔ عمل کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر کائنات کی حرکت یا فطرت کا کوئی قانون انسان کے اصلی مقصد سے متصادم ہو تو فطرت کے سامنے سرخم نہیں کرنا چاہیئے۔ کیونکہ یہ زندگی کے معرکے میں انسان کی شکست ہوگی۔ بلکہ عمل کی حرکت سے فطرت کے قانون کو تسخیر کر لینا چاہیئے۔ انسان کی ساری سائنسی۔ تمدنی ترقی اسی اصول کی وجہ سے ممکن ہو سکی<sup>(۱)</sup>۔ اقبال تخلیقی عمل کے قائل ہیں نہ کہ صرف میکا کی عمل کے۔ وہ خدا کی طرح انسان کو بھی تخلیقی قوتوں کا مرکز مانتے ہیں۔ اور دونوں میں اس صفت کو

لازمی قرار دیتے ہیں۔ ارتقا اور ترقی کا دار مدار صرف عمل پر ہے۔ وہ ارتقاء کے قائل ہیں اور انقلابی ترقی کے بھی۔ لیکن اس ارتقاء کے نہیں جو فطرت اور ماحول کی مطابقت کا نتیجہ ہے بلکہ اس ارتقاء کے جو انسانی عمل کا نتیجہ ہے۔ مرنے کو اس کا موقع دینا کہ وہ غیر مرنے کی تشکیل کرے اور فطرت کے ساتھ ایسا تعلق قائم رکھنا جسے سائنس کی زبان میں مطابقت یا توافق کہتے ہیں اور حقیقت یہ تسلیم کرنے کے مترادف ہے کہ فطرت نے انسانی روح پر غلبہ پایا۔ انسانی قوت کا راز یہ ہے کہ فطرت کے مہیبات کے خلاف مقاومت اختیار کی جائے نہ کہ اپنے آپ کو ان کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا جائے موجود کی مقاومت اس وجہ سے کرنی چاہیئے کہ غیر موجود کی تخلیق ہو۔ ایسا کرنا صحت اور زندگی سے عبارت ہے۔ اس کے ماسوا جو کچھ ہے وہ ذوال اور موت کی طرف لے جانے والا ہے۔ خدا اور انسان دونوں دوامی تخلیق سے قائم و دائم ہیں۔

دم بدم شکل گرد آسماں گذار دم بدم تماقرین و تازہ کار  
خلعتے از آب و گل پیدا کنند دست و پا چشم و دل پیدا کنند

اقبال کے یہاں تخلیقی عمل اور تخلیق مقاصد بطور پہلو موجود ہیں۔ تخلیقی عمل بغیر تخلیق مقاصد کے ممکن نہیں۔ انسان، عقل اور عشق کی وساطت سے اپنے مقاصد خود تخلیق کرتا ہے اور پھر عشق کے ذریعے ان مقاصد کو واقعیت بنانے کی کوشش کرتا ہے۔ تخلیق مقاصد اور عشق، عمل کے دو ستون ہیں اور عمل زندگی کی بنیاد:

از تخلیق مقاصد زندہ ایم از شعاع آمد و تاب شدہ ایم

اقبال ڈاکٹر محسن کو رمطراز ہیں۔ حیات ایک آگے بڑھنے والا جذبہ حرکت ہے۔ اس کو چورادیں پیش آتی ہیں ان کو جذبہ کرتی ہے اور اس طرح اپنا راستہ ہمیشہ صاف رکھتی ہے۔ اس کی اہمیت یہ ہے کہ وہ مسلسل خیالات اور خواہشات کی تخلیق کرتی رہتی ہے۔ اپنا توسیع اور بقا کے لیے اس نے کچھ آلات مثل حواس و ذہن وغیرہ کے



ایجاد یا ذریعہ ارتقا پیدا کر لیے ہیں۔ جو اس کو رکاوٹیں جذب کرنے میں مدد دیتے ہیں۔  
 تخلیق مقاصد حقیقتاً خود ایک تخلیقی عمل ہے۔ عمل اور عشق تخلیق مقاصد کا سبب ہیں۔  
 عشق سلسلہ مقاصد تخلیق کرتا رہتا ہے۔ آتش عشق کبھی ٹھنڈی نہیں ہوتی وگرنہ انسان  
 راکھ کا ڈھیر بن جاتا ہے۔ زندگی تخلیق مقاصد لودمان کو واقعیت بنانے کی مسلسل جدو  
 جہد کا نام ہے۔ اقبال نے 'اسرار خودی' میں اس مسئلہ پر مفصل بحث کی ہے کہ حیات  
 خودی کا انحصار تخلیق و تولید مقاصد پر ہے۔ ان مقاصد میں کیا خصوصیات ہونی چاہئیں  
 مقصدیے مثل شمع تابندہ ماسوی را آتش سوزندہ  
 مقصدیے از آسمان بالاترے دلربائے و لسانے دلبرے  
 باطل دیرینہ را فنا نہ کرے فتنہ درجیے سر پر ہاشمیرے

دنیا میں انسان کی کامیابی اور ناکامی کوئی معنی نہیں رکھتی۔ یہ دونوں بے معنی  
 لفظ ہیں۔ اور اسی دھن میں دنیا کی اکثریت مبتلا ہے۔ انسان صرف جو بوائے محبت  
 اور اپنے بابر حقیقی کی دھن میں لگا رہے۔ باقی تمام عبث اور خیالی دنیا کا پیروہ فلسفہ  
 ہے۔ ہم اس کو ڈھونڈتے رہیں جو ہم کو ڈھونڈنا چاہتا ہے۔ اس کو ڈھونڈیں خوب  
 ڈھونڈیں اور اتنا ڈھونڈیں کہ اپنے آپ کو پا لیں۔

عرض کیا جا چکا ہے کہ اقبال تخلیقی عمل کے قائل ہیں نہ کہ میکانیکی عمل کے۔ مادہ  
 بے خدا و انسان میں کس قدر پرجوش انداز سے اقبال اپنا تکرار پیش کرتے ہیں۔ خدا  
 انسان کو تحریری عمل کا الزام دیتا ہے۔ لیکن انسان اپنے تخلیقی اور تعمیری عمل کو پیش کرتا ہے۔

توشب آفریدی چراغ آفریدم سقا آفریدی ایلمع آفریدم  
 بیابان و کسار و رملع آفریدی خیابان و گلزار و باغ آفریدم  
 من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

صرف یہ بلکہ :

دیکھتے تو زمانے کو اگر اپنی نظر سے افلاک منفہ ہوں تو سے نور بحر سے  
 خود خد کرے کب فیما ترے شر سے ظاہر تھی تقدیر ہو سائے بحر سے  
 دریا متلاطم ہو ترے موج گھر سے شرمندہ ہو فطرت تو سے اہجاز ہنر سے  
 اور اس کے بعد تو وہ زمانہ مکان۔ ہستی۔ نیستی یہاں تک کہ جہاں سب کو انسان کی شوخی فکرو  
 کردار کا نتیجہ قرار دیتے ہیں :

ایں جہاں چہیت ہنرم خاندہ پندار من است جلوہ او در گرد و دیدہ بیدار من است  
 ہمہ آف کہ گیرم بہ نگاہے او را حلقہ بہت کہ از گرد و شب پر کار من است  
 ہستی و نیستی از دیدن و نا دیدن من چہ زمان و چہ مکان شوخی افکار من است

اپنی دنیا لاپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے ستر آدم ہے ضمیر کن فکاں ہے زندگی

فطرت معمور و سے خواہ نمود عالمے دیگر بیاورد در وجود  
 صد جہاں مثل جہاں جزو کل روید از کشت خیال او چو گل

زندگی بخند ز اعجاز عمل می کند تجوید انماز عمل  
 جلوہ باخیز و ز نقش پائے او صد کلیم آوارہ سینائے او  
 زندگی را می کند تفسیر نو می دہد این خواب را تعبیر نو

اقبال نے اپنے پہلے کچھ میں کافی وضاحت کے ساتھ تخلیقی عمل کا نظریہ پیش کیا ہے۔ اقباس  
 طویل سی لیکن قابل خود ہے۔ اقبال پہلے اسلامی نقطہ نگاہ سے کائنات کی ماہیت بیان  
 کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ فطرت کو تھخیر کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ مسخر ہو نا اس کی تقدیر ہے۔  
 اسے مسخر کن کر سکتا ہے انسان اور صرف انسان۔ انسان موزوں ترین عقلی صلاحیتوں کا  
 حامل ہے لیکن وہ اپنے آپ کو حیات کے مدارج میں ذرا نیچے پاتا ہے۔ کیونکہ وہ ہر طرف  
 مزاحمت کرنے والی قوتوں سے گھرا ہوا ہے۔



ہم نے انسان کو بہت خوبصورت سلجھنے میں ڈھالا ہے پھر ہم اس کو پست سے پست تر کر دیتے ہیں (۲۱:۹۵)

اور اس ماحول میں ہم اسے کیسا پاتے ہیں۔ ایک مضطرب ہستی جو اپنے نصب العین میں اتنی محو ہے کہ اور ہر شے کو فراموش کئے ہوئے ہے جس میں اس کی صلاحیت ہے کہ وہ اظہار خودی کے تازہ تراکانات کی تلاش میں اپنے آپ کو درد و الم میں مبتلا کر لے۔ اپنی تمام کمزوریوں کے باوجود وہ فطرت سے برتر ہے کیونکہ وہ ایک ایسی عظیم امانت اٹھائے ہوئے ہے کہ قرآن کریم کے الفاظ میں آسمان۔ زمین اور پہاڑوں نے اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا:

ہم نے یہ امانت (انفرا دیت) آسمان اور زمین اور پہاڑوں کے سامنے پیش کی تھی۔ لیکن انہوں نے اس کی ذمہ داری سے انکار کر دیا اور اس سے ڈر گئے اور انسان نے اس کو اپنے ذمے لے لیا۔ وہ ظالم ہے۔ جاہل ہے۔ (۴۲:۳۳)

..... جب گر دو پیش کی قوتیں اسے اپنی طرف متوجہ کرتی ہیں تو وہ اپنی قوت سے ان کی تشکیل اور رہبری کر سکتا ہے۔ جب یہ قوتیں اس کی مزاحمت کرتی ہیں تو اس میں اس کی بھی صلاحیت ہے کہ وہ اپنی اندرونی ہستی میں ایک بڑی وسیع ترویجاً تعمیر کرے جس میں لامحدود مسرت اور ارتقا کے وسائل اس پر منکشف ہوتے ہیں۔ اس کی تقدیر سخت ہے اور اس کی ہستی برگ لگن کی طرح نازک۔ لیکن حقیقت کی اور کوئی شکل روح انسانی کے برابر طاقتور۔ زندگی بخش اور خوبصورت نہیں۔ پس قرآن کریم میں انسان کا جو تصور ہے اس کے بموجب انسان اپنی ہستی کی گہرائیوں میں ایک تخلیقی خلیت ہے۔ ایک ایسی بڑھنے والی روح ہے جو اپنے سفر کے دوران میں وجود کی ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف ترقی کرتی جاتی ہے:

سو میں قسم لگا کر گستاخوں شفیق کی امداد کی اور اس سے متعلقہ چیزوں کی امداد کی جب وہ پوری ہو جائے کہ تم کو ضرور ایک حالت کے بعد دوسری حالت پہنچا ہے (۲۰:۵۴-۵۵)

یہ انسان کے نصیب میں ہے کہ وہ اپنے اطراف کائنات کی گہری انگلیوں میں حصہ

لے اور اپنی کائنات کی تقدیر کو تشکیل دے۔ اس کے لیے کبھی تو وہ اپنے آپ کو کائنات کی قوتوں کا ہم آہنگ بناتا ہے اور کبھی اپنی پوری طاقت سے ان قوتوں کو اپنے اغراض و مقاصد کے لیے ڈھال لیتا ہے۔ اس ترقی پذیر تغیر کے دوران میں خدا انسان کا شریک کار ہو جاتا ہے بشرطیکہ پہل انسان کی جانب سے ہو:

واقعی اللہ تعالیٰ کسی قوم کی حالت میں تغیر نہیں کرتا جب تک وہ لوگ خود اپنی حالت کو نہیں بدلتے (۱۳:۲۷)

اگر وہ اپنی طرف سے پہل نہ کرے۔ اگر وہ اپنی ہستی کی اندرونی صلاحیت کو ترقی نہ دے اگر وہ آگے بڑھنے والی زندگی کے اندرونی توجہ کو محسوس کرنا چھوڑ دے۔ تو اس کے اندر اس کی روح جم کر پتھر بن جاتی ہے اور وہ پست ہو کر بے جان مادے کی سطح پر آجاتا ہے۔ لیکن اس کی زندگی ادھاس کی مدح کی آگے کی طرف حرکت کا دھندلہ دار اس حقیقت سے تعلقات قائم کرنے پر مضمحل ہے جس سے اس کا ساقی پڑتا ہے۔ علم کے ذریعے یہ تعلقات قائم ہوتے ہیں اور علم ایسا حسی ادھانک ہے جو فہم کے ذریعے مرتب ہوا ہو۔ اس کے بعد اقبال سورہ بقرہ کی آیات ۲۸ تا ۳۱ پیش کرتے ہیں جن میں علم الاسلام کا ذکر ہے اور اس کے بعد فرماتے ہیں ان آیات میں یہ نکتہ مضمر ہے کہ انسان میں اشیاء کا نام رکھنے یعنی اشیاء کے تصورات وضع کرنے کی قوت موجود ہے اشیاء کے تصورات وضع کرنا اشیاء کی تصویر ہے۔ پس علم انسانی بر اعتبار صفت تصوراتی ہے اور اس تصوراتی علم کے حربے کی ہی مدد سے انسان حقیقت کے قابل مشاہدہ پہلو تک رسائی حاصل کرتا ہے۔ قرآن کریم کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ وہ حقیقت کے قابل مشاہدہ پہلو پر بڑا زور دیتا ہے۔

لیکن عمل اور وہ بھی تخلیقی عمل آسان نہیں۔ مقاصد کے متعلق عرض کر دیا گیا ہے کہ عمل بغیر اعلیٰ مقاصد کے ممکن نہیں۔ لیکن صرف تخلیق مقاصد عمل کے لیے کافی نہیں اقبال کے خیال میں عمل کے لیے کچھ اور بھی شرائط ضروری ہیں۔ انہوں نے مختلف مقامات پر



ان شرائط کو پیش کیا ہے جو عمل کے لیے لازمی ہیں اور اس طرح وہ خودی کو مستحکم بنانے میں معاون و مددگار ہیں۔ ان صفات میں یقین۔ تصادم۔ جفاکشی۔ عزم بلند۔ صبر و استقلال اور جرأت و ہمت خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

یقین۔ عمل کے لیے یقین ایک ضروری صفت ہے۔ علم اور تحقیق کے لیے شک اور عیش اور تخلیق کے لیے یقین۔ تحقیق بغیر شک کے ممکن نہیں۔ فرانس کا مشہور مفکر اور جدید فلسفہ کا بانی ڈی کارٹ اپنے نظام فلسفہ کی بنیاد شک پر رکھتا ہے۔ کیونکہ اس کا میدان تخلیق نہیں تحقیق تھا۔ اس کے برخلاف اقبال شک۔ گمان اور تخمین سے نہیں بلکہ یقین سے چلتے ہیں۔ عمل صرف یقین ہی کا نتیجہ ہو سکتا ہے۔ شک و شبہ کی وجہ سے انسان میدان تحقیق کا تو شمسوار بن جاتا ہے لیکن میدان عمل میں قدم رکھتے ہوئے شک و شبہ اس کی راہ میں مائل ہو جاتا ہے اور اس طرح انسان کے اعضا مضطرب ہو جاتے ہیں اور وہ ذوق و شوق پیدا ہی نہیں ہو سکتا جس کے بغیر عمل ممکن نہیں۔ اقبال ظن و تخمین کے خلاف تنبیہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

خوشا روزے کہ خود را باز گیری      ہیں فقر است کو بخشد امیری  
حیات جاوداں اندر یقین است      رہ تخمین و ظن گیری بمیری!

تو یکے در فطرت خود و غوط زن      مرد حق شور و ظن و تخمین متن

جانے کہ بخشد و دیگر گیرند      آدم بمیرد از بے یقینی

خدائے لم یزل کو دست قدرت تو زباں تھی      یقین پیدا کر لے غافل کہ مغلوب گماں تو ہے  
ایس جس چیز سے سب سے زیادہ خوش ہے اور جس کی بنا پر اس کو اپنی کامیابی کا یقین ہے وہ یقین سے محرومی ہے:

چشم عالم سے ہے پوشیدہ یہ آئین تو خوب      یہ غنیمت ہے کہ خود تو من ہے محروم یقین

یقین کی حیثیت دو گونہ ہے۔ یقین قدر بالذات بھی اور قدر بالواسطہ بھی۔ اگرچہ یقین کا لازمی نتیجہ عمل ہو تا ہے لیکن اس کی حیثیت عمل کے صرف پیشرو کی نہیں۔ وہ خود بھی باوقعت ہے۔ اور اس کی قدر و منزلت کا انحصار اس کی دونوں حیثیتوں پر ہے:

یقین حکم عمل بیم محبت فارغ عالم      بجا و زندگانی میں ہیں یہ مردوں کی شمیریں  
عمل بیم کے لیے یقین حکم کی ضرورت ہے لیکن اس کے علاوہ بھی یقین حکم نبات خود باوقعت ہے۔ یہ وہ یقین ہے جو علم یقین اور عین یقین کی منازل طے کرتے ہوئے حق یقین تک پہنچ جاتا ہے۔ اقبال صرف اقرار باللسان کے قائل نہیں۔ وہ تصدیق بالقلب چاہتے ہیں کہ یقین حکم اور اصل ایمان وہی ہے:

تو عرب ہو یا ہم ہو تر الا الہ الا      منت غریب جب تک نزاد دل نہ دے گواہی  
عمل کے لیے یقین کی ضرورت ہے

ہمائے علم تا افتد بامامت      یقین کم کن اگر فتار شکے باش  
عمل خواہی یقین را پختہ تر کن      یکے جوئے و یکے جن و یکے باش

یہ یقین نہ رازی کے نکتہ ہائے دقیق سے حاصل ہو سکتا ہے اور نہ مدرسہ کی دین ہے  
صلاح ضعف یقین ان سے ہو نہیں سکتا      غریب اگرچہ پس مازی کے نکتہ ہائے دقیق

نئے یقین سے ضمیر حیات ہے پر سوز      نصیب مدرسہ یا بے آب آتش ناک  
یقین حکم صرف قرآن کریم کا عطیہ ہے اور عمل کا ضامن:

مقام شوق بے صدق و یقین نیست      یقین بے صحبت روح الامین نیست  
گراں صدق و یقین داری نصیبے      قدم بیابک نہ اکس در کین نیست

یقین کی حیثیت شب تاریک میں قندیل کی ہے جو ہمیں راہ دکھاتی اور منزل تک لے جاتی ہے:

گماں آباد ہستی میں یقین مرد مسلمان کا      بیابان کی شب تاریک میں قندیل رہبان  
ذوق یقین شمیر اور تدبیر دونوں سے بڑھ کر ہے۔ اور حصول آزادی کا واحد طریقہ:



غلامی میں نہ کام آتی ہیں شمشیریں نہ تدبیریں  
ادب بے یقینی تو غلامی سے بھی بدتر ہے؛

یقین مثل علیل آتش نشینی؛  
یقین اللہ مستی خود گزرنی!

سن لے تمہیں حاضر کے گرفتار  
غلامی سے تر ہے بے یقینی!

ادب جس شخص کا یقین مردہ ہو جائے تو اس کی کیا حالت ہو جاتی ہے؛  
مکعبان حرم معادیر است  
زانہ از مگاہ و توکواں دید

روح و دوق مردہ از ضعف یقین  
نا امید از قوت وین مبین  
اداس کا علاج؛

ز سوزِ این فقیر، نشینے  
دش را دخن دپایندہ گردان  
بدہ اور اضمحلال آئینے؛  
ز امید کے گزایدان یقین؛

اقبال کی مگاہ میں امید کا درجہ کس قدر بلند ہے؛

نہ ہو نوید، نو میدی نوال علم و عرفان ہے  
یقین کی اہمیت کے پیش نظر اقبال بار بار یقین کی تعلیم دیتے ہیں؛

یقین پیدا کرے ناخال یقین سے لٹھ آتی ہے  
وہ دوشی کہ جس کے سامنے جھکتی ہے فتوری

شبِ خود روشن از نور یقین کن  
یہ بیضا برون از آستین کن

حکمی با از یقین حکم است  
وائے من شارح یقین بزم است

تصادم - وہ ہیں تصادم اور پیکار کی تعلیم دیتے ہیں۔ زمانہ بازناسر و قوزانہ سیر؛  
الماس کی زخاں پر برتری کی اصل وجہ وہ پیکار کو سمجھتے ہیں؛

گفت الماس اے زینِ نکتہ بین  
تیرہ خاک از پختگی گرد و گیس

تا بہ پیرامون خود در جنگ شد  
پختہ از پیکار مثل سنگ شد

پیکرم از پختگی ذوالنور شد  
سینہ ام از جلوہ ہاموور شد

می شود از دوسے دو عالم متغیر  
ہر کہ باشد سخت کوش و سخت گیر

وہ صلابت آبرو سے زندگی است  
نا توانی ناکسی نا پختگی است

گاہ از سختی ایام بگذار  
کہ سختی ناکشیدہ کم عیار است

نمی دانی کہ آب جو بباراں  
اگر برنگ غلطہ خوشگوار است

کبوتر بچہ سوخو را چہ خوش گفت  
کہ خوال زیت باخوئے حریری

اگر 'یا حق' زنی از مستی خویش  
کہہ را از سر شاہیں بگیر سی

میرے عقیدے میں حقیقت ایسے اجزا کا مجموعہ ہے جو تصادم کے واسطے سے ربط و  
امتزاج پیدا کر کے کل کی صورت میں تبدیلی کی سعی کر رہے ہیں اور یہ تصادم لامحالہ ان کی  
شیرازہ بندی اور ارتباط پر منتج ہوگا۔ دراصل بقائے شخصی اور زندگی کے علو و ارتقاء  
کے لیے تصادم نہایت ضروری ہے۔ . . . میں عمل کی تمام صورتوں و اشکال مختلف کو جن  
میں تصادم اور پیکار بھی شامل ہیں ضروری سمجھتا ہوں اور میرے نزدیک ان سے انسان  
کو زیادہ استحکام و استقلال حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ میں نے سکون و مجہود اور اس نوع  
کے تصوف کو جس کا دائرہ محض قیاس آرائیوں تک محدود ہو مود و قرار دیا ہے۔ میں  
تصادم کو سیاسی حیثیت سے نہیں بلکہ اخلاقی حیثیت سے ضروری سمجھتا ہوں۔  
اقبال کے خیال میں خودی کے استحکام کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ انسان اپنے طبعی







رفیقش گفت اے یاد خرمند  
راہم خوشین را بر فغان  
خطر ناب و توان را احتمال است  
حضرت علیؑ جو برائی دشمنوں سے پریشان فوجان کو نصیحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

فادع اندیشہ اغیار و شو  
راست میگیم عدد ہم یارقت  
ہر کہ دوائے مقامات خودی است  
کشت انسان را عدد باشد کباب  
سنگ رہاب است اگر بت قوی است  
سنگ وہ گرد و فغان تیغ عزم

اگر خواہی حیات اندہ نظری  
ز تیغ پاک گوہر تیزتری  
عیار ملکات جسم جان است  
قوت خوابیدہ بیدار شو  
ہمتی اور دقتی باز رقت  
فضل حق و اندک دشمن قوی است  
ملکاتش را بر انگیز و ز خواب  
پیل را پست و بلند ہمارہ چیت  
قطع منزل امتحان تیغ عزم

ستر اس فرمان حق مانی کو چیت؟  
زین اندہ خطر باز ندگی است

خطر پسند طبیعت کو سازگار نہیں  
وہ گستاخ کہ جہاں گہات میں نہ ہو مباد

تمنا آبرو کی ہمارے گھڑا جستی میں  
کانٹوں میں الجھ کر زندگی کرنے کا نتیجہ یقیناً دکھ اور درد کو دعوت دینا، ان سے نبرد آزما ہونا  
ان پر فتح پانا یا انہیں برداشت کرنے کی قوت پیدا کرنا ہے۔ اداس بننا پر اقبال اخلاقی  
ترقی کے لیے ابتلا اور دکھ کو لازمی قرار دیتے ہیں۔ جو قوم ایک مشن لے کر پیدا ہوئی ہے  
اس کی روحانی تربیت کے لیے ابتلا کے سوا اور کوئی ذریعہ نہیں۔ ایک اگر بزرگ مصنف  
جسے ابتلا کے دور رس نتائج کا تجربہ ہو چکا تھا لکھتا ہے کہ "دکھ دیوتاؤں کی ایک رحمت عظیم  
ہے تاکہ انسان زندگی کے ہر پہلو کا مشاہدہ کر سکے۔"

جفا کشی۔ جفا کشی۔ سہی اور کوشش کو بھی اقبال ایک ضروری صفت قرار  
دیتے ہیں۔ کوشش اور سہی آپ اپنا انعام ہیں۔ خود اپنا آپ مقصد ہیں۔ سہی بے حاصل  
اور کوشش نامتام کا اپنا مقام ہے۔ ان کی وقعت ان کے بے حاصل اور نامتام  
ہونے سے کم نہیں ہوتی۔ کیونکہ ان کا مقصد صرف عارضی کامیابی نہیں۔

راز حیات پوچھئے رخصتہ گام سے  
زندہ ہر ایک چیز ہے کوشش نامتام سے

آرزو نور حقیقت کی ہائے دل میں ہے  
کس قدر لذت کشور عقدہ مشکل میں ہے  
لطف حد حاصل ہماری ہی حاصل میں ہے  
جھجھکے راز قدرت کا شناسا تو نہیں

ہے شباب اپنے لہو کی آگ میں جلنے کا نام  
جو کبوتر پر چھپنے میں مزا ہے اے پسر  
اقبال نے لاہور میں سلم پولیٹیکل کالج ۱۹۳۲ء میں تقریر کرتے ہوئے فرمایا تھا:  
"مخت جو اور جفا کشی سے کام لے کر وہی انفرادی اور اجتماعی زندگی کا راز ہے۔۔۔۔۔  
زندگی کا شعلہ دوسروں سے مستعار نہیں لیا جاسکتا یہ تو اپنی روح کے نہاں خانے ہی میں  
روشن کیا جاتا ہے۔" وہ کج شک فرومایہ کو شاہین سے لڑانے کے متمنی ہیں۔ اور کبوتر  
کے تن نازک میں شاہین کا جگر پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ اور یہ صرف جفا کشی۔ تخت کوشی  
اور تصادم کے ذریعے ممکن ہے۔ یہ جفا کشی۔ بلند نظری اور عزم بلند پیدا کر کے انسان  
کی خودی کو محکم کرتی ہے۔

ہے یاد مجھے نکرہ سلطان خوش آہنگ  
دنیا میں مردان جفا کش کیلئے جنگ

چیتے کا جگر چاہیے شاہین کا جگرس  
جی سکے ہیں بے دشمنی دانش فرہنگ

صبر و استقلال۔ کامیابی اور ناکامی کا خیال کئے بغیر جدوجہد جاری رکھنا اور فرائض  
کی ادائیگی میں ہر تن مشغول رہنا زندگی کا اصل راز ہے۔ اور یہ اس وقت ممکن ہے جب



انسان کسی اصول اور قانون پر عمل پیرا ہو۔ اور اس حاکم اعلیٰ کی اطاعت کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دے۔ جس کا وہ قانون ہے۔ اقبال کے خیال میں صبر و استقلال کے ساتھ حاکم اعلیٰ کے احکامات کی پیروی کرنا خودی کی پہلی منزل ہے۔ اقبال صبر کے سببی معنی نہیں بلکہ دیباہی معنی لیتے ہیں۔ جلد جہد نہ کرنا اور اپنے آپ کو حادثات زمانہ کے جھرم کرم پر چھوڑ دینا صبر نہیں ہے۔ بلکہ بھدی طرح جلد و جہد کرنے کے بعد نتائج کو خدا پر چھوڑ دینا اصلی معنوں میں صبر ہے۔ صبر و استقلال کی حقیقی تصویر اشترا ہے۔ جس کی تعریف ان الفاظ میں کی جاتی ہے :

خدمت و محنت شعار اشتراست	صبر و استقلال کا اشتراست
کام اور در راہ کم غمناست	کار و اہل راہ و در حق محنت لستے
نقش پایش قسمت ہریشہ	کم خود و کم خواب و محنت پیشہ
مست زیر بار عمل سے رود	پائے کو باں سوئے منزل می رود
سرخش از کیفیت رفتار خویش	در سفر صابر تر از اسوار خویش

فلطے کے ہاں بھی مدح کو جن تین مراحل سے گزرنا پڑتا ہے ان میں پہلی منزل شتر کی ہے۔ "ہیئت شتری میں روح نہایت صبر اور جبر سے اپنے اوپر فراغ نفس اور ادا و مرد و نواہی کا بوجھ لادیتی ہے۔ اس کے بعد جبر اور دیباہی احکام میں سے نکل کر جب ہیئت اختیار میں آتی ہے تو شیر ہو جاتی ہے۔" لیکن اقبال کے ہاں خودی کی پہلی منزل انسانیت یعنی اطاعت اور ضبط نفس میں صبر و استقلال کی زبردست اہمیت ہے۔ صبر و استقلال کے ساتھ اطاعت پر کمر بستہ رہنا انسان کو جبر کے دائرہ سے نکال کر اختیار میں لے آتا ہے :

تو ہم از بار فراغ سر متاب	بر خودی از عند حسن المآب
و اطاعت کوشش غفلت شمار	می شود از جبر پیدا اختیار

عزم بلند

زیارت گاہ اہل عزم و ہمت ہے لمحہ میری کرخاک راہ کو میں نے بتایا راہ الہندی

ایک انسان صبر و استقلال سے صرف اس وقت کام کر سکتا ہے جب اس کا عزم بلند ہو۔ بغیر عزم بلند کے عمل کی راہ پر چلنا ناممکن ہے۔ عزم بلند کی غیر موجودگی میں راہ کی حقیقی یا صرف خیالی اور دھیمی رکاوٹیں ہیں اس قدر پرخطر اور مصیب معلوم ہوتی ہیں کہ انہیں دور کرنا جوئے شیر لانے کے مترادف معلوم ہوتا ہے۔ صرف عزم بلند انہیں دور کر کے ان پر فتح حاصل کر سکتا ہے۔ زندگی کے مقاصد متعین ہوں۔ عزم بلند ہوں۔ انسان میں جرأت اور ہمت ہو اور وہ صبر و استقلال سے اپنے فرائض کی ادائیگی اور مقاصد کے حصول میں بہت تن مشغول رہے تو کامیابی اس کے قدم چومتی ہے اور وہ اپنے وجود کو مستحکم سے مستحکم تر کرتا ہوا راہ ترقی پر آگے بڑھتا رہتا ہے۔ عزم بلند اور ہمت مردانہ کے بغیر ثابت قدم رہنا اور کامرانی حاصل کرنا ناامید موجد ہے جس کا حصول ممکن نہیں۔ راہ کی رکاوٹیں مشکلات اور مصائب کمزور دل انسان کو اپنا شکار کر لیتی ہیں اور وہ ناامید ہو کر جلد و جہد سے دست بردار ہو جاتا ہے۔ لیکن یہی مشکلات اور رکاوٹیں صاحب عزم کے لیے تازیانہ کا کام کرتی ہیں اور وہ زیادہ تیزی اور محنت سے دوبارہ راہ عمل پر گامزن ہو جاتا ہے۔ عزم کی بیداری انسان کو کیا سے کیا بنا دیتی ہے :

عزم کو سینوں میں بیدار کر دے نگاہ و مسلمان کو توار کر دے

صاحب عزم صرف اپنی تقدیر کا مالک نہیں ہوتا بلکہ تقدیر اقوام و مل پر بھی قادر ہوتا ہے :  
خودی میں ڈوبنے والوں کے عزم ہمت نے اس آہنجو سے کئے بھر جیکر ال پیدا

آہنجو بر تقدیر مشرق قادر است عزم و حزم پہلوی و نادر است

اور عزم بلند سے حاصل کیا ہوتا ہے :

برہنہ سر ہے تو عزم بلند پیدا کر یہاں فقط سر شاہین کے واسطے ہے کلاہ

جرأت اور ہمت۔ عزم بلند کے ساتھ ساتھ جرأت اور ہمت مردانہ کی بھی نہر دست



اہمیت ہے۔ عزم اور ہمت ایک دوسرے سے اس قدر قریب ہیں کہ ان میں تفریق آسان نہیں۔ بغیر عزم کے ہمت کا وجود محال ہے اور بغیر ہمت کے عزم کا حقیقی طور پر بلند ہونا مشکل۔ بہر حال عزم نیت سے زیادہ متعلق ہے اور ہمت و جرات عمل سے۔ عزم میں داخلی پہلو نمایاں ہے اور ہمت میں داخلی اور خارجی دونوں پہلو۔ عمل کے لیے جرات زندانہ اور ہمت مردانہ کی اہمیت سے انکار ممکن نہیں۔ اقبال نے بار بار ان صفات پر زور دیا ہے کہ ان کے بغیر عمل کی تکمیل اور شخصیت کا استحکام ممکن نہیں۔ پیام مشرق میں 'پند بآبچہ خوش' اور 'شاہین و ماہی' میں جرات اور ہمت کی نہایت اعلیٰ تعلیم دی گئی ہے۔

ہمت اور جرات سے ایک طرف سنگ گراں ریزہ ریزہ ہو جاتا ہے :

سنگ رہ آب است اگر ہمت قوی است

اور دوسری طرف آبجو سے بھر سیکراں پیدا ہو سکتے ہیں :

خودی میں ڈوبنے والوں کے عزم و ہمت نے اس آبجو سے کبے بھر سیکراں پیدا اور پھر اس سے آگے بڑھ کر ہمت مردانہ کے سامنے تو آسان کی بھی کوئی حقیقت نہیں :

یہ نیلگوں فضا جسے کہتے ہیں آسان ہمت ہو پر کشا تو حقیقت میں کچھ نہیں !  
بالائے سر رہا تو ہے نام اس کا آسان زیر پر آگیا تو یہی آسمان زمیں !

قلندر جرہ باز آسانسا بہ بال ادبک گرد و گردانا

فضائے نیلگوں نچر کا ہش نیلگر دو بگرد آشیانہا

اقبال 'شب معراج' سے بھی انسان کو یہی پیام دلواتا ہے :

آخر شام کی آتی ہے فلک سے آواز سجود کرتی ہے بھر جس کو وہ ہے آج کی رات  
رویک گام ہے ہمت کیلئے عرش بریں کہ رہی ہے مسلاں سے معراج کی رات  
عشق جیسی اعلیٰ اور ارفع قدر بھی بغیر ہمت کے بدیہی ہے :

بے جرات زندانہ ہر عشق ہے رو بہا ہی بازو ہے قوی جس کا وہ عشق ید اللہی

اور عقل میں تو اس جرات زندانہ کی کمی ہے ہی اور اسی بنا پر عقل کو عشق سے کتر و درجہ دیا گیا ہے۔ عقل ہم عشق است و از ذوق نگاہ بیگانہ نیست لیکن اس بے چارہ ما آں جرات زندانہ نیست اس کی غزل کے اور بھی اشعار سنئے جو ہمت مردانہ ہی کے موضوع پر ہیں :

گر چہ می دانم خیالی منزل ایجا و من است و در سفر از پناشتن ہمت مردانہ نیست  
ہر نال یک تازہ جولا نکاہ می خواہم اند تا جنوں فرمائے من گوید و گرد و گردانہ نیست  
باچنیں زود جنوں پاس گریباں و افستم و در جنوں از خود زرقن کا رہر دیوانہ نیست

ہمت مالی کی منزل کا حصول آسان نہیں۔ اس کی منزل چرخ نیل فام سے بھی پرے ہے۔ اس کا کام تو کوشش اور سعی ہے نہ کہ آرام اور اطمینان :  
ہمت کو شناردی مبارک پیدا نہیں بھر کا کنارہ !

ہمت مالی تو دیا بھی نہیں کرتی قبول غنہ ساں فاضل تر سے دامن میں شہنم کب تک

اقبال کے خیال میں جرات اور ہمت زندگی کے ہر ہر شعبہ میں ضروری ہے کہ اس کے بغیر کامیابی ممکن نہیں :

میرسی میں فقری میں شاہی میں غلامی میں کچھ کام نہیں بنتا بے جرات زندانہ  
اقبال جرات و ہمت کو محدود معنوں میں استعمال نہیں کرتے۔ ان کے لحاظ سے اس کے معنی کافی وسیع ہیں جس میں اخلاقی جرات بھی شامل ہے۔ فرماتے ہیں دلیری اور بے باکی سے اعلان حق کرنا گزشتہ مسلمانوں کی سیرت کا ایک نمایاں پہلو تھا۔  
آئیں جواں مرداں حق گوئی و بے باکی اللہ کے شیروں کو آتی نہیں رو بہا ہی



بندہ مومن کا دل بیم دیا ہے پاک ہے قوت فرمان خدا کے سامنے جیسا کہ ہے

اور اگر یہ صفت نہ ہو تو اخلاقی طور پر اس کا نتیجہ نہایت مملکت اور خطرناک ہوتا ہے۔  
"اسرار خودی" میں شیر اور گوسفند کی کہانی کے آخر میں حقیقتاً اس قدما علی کے ختم ہو جانے کے مضر اثرات بیان کئے گئے ہیں:

دل بتدیج از میان سینہ رفت	جو ہر آئینہ از آئینہ رفت
آن جنون کو ششش کامل نماند	آن تقاضائے عمل و دل نماند
اقدار و عزم و استقلال رفت	اعتبار و عزت و اقبال رفت
پنجرہ ہائے آہنیں بے زود شد	مردہ شد دلداد تنہا گور شد
زود تن کا ہمد و خوف جال فروز	خوف جال سراپا بہمت و بلور
صدر عرض پیدا شد از بے ہمتی	کو تہ دستی بے دلی و دل فطرتی

قوت و طاقت - اب اس قدر کو زیر بحث لایا جاتا ہے جس کی حیثیت عمل اور اس سے متعلق تمام اقدار اور صفات کے لیے اساسی ہے۔ یہ قدر قوت اور طاقت ہے۔ اقبال کے نظریہ اخلاق میں قوت اور طاقت کو کافی زبردست اہمیت حاصل ہے۔ لیکن نہ اس قدر جتنی کہ نطشے کے یہاں۔ نطشے کے یہاں قوت مقصد بالذات اور قدر بالذات ہے لیکن اقبال کے یہاں وہ خودی کی منزل اعلیٰ تک پہنچنے کا صرف ایک ذریعہ ہے۔ قوت ایک قدر ہے لیکن صرف قدر بالواسطہ۔ بہر حال یہ قدر بالواسطہ اپنی اہمیت اور وقعت کے لحاظ سے اس قدما علی مرتبت ہے کہ اقبال بار بار اسے پیش کرتے اور اس کے حصول پر زور دیتے ہیں۔ اور بعض مرتبہ تو اس قدر زیادہ کہ ان پر فسطائیت تک کا الزام لگا دیا جاتا ہے۔ اقبال فسطائیت کے زبردست مخالف ہیں۔ لیکن جس نظام زندگی کے وہ قائل اور پیغمبر ہیں اس میں قوت کو کافی اہم مقام حاصل ہے۔ اس لیے وہ قوت کے مداح ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ انہوں نے پولین۔ مسولینی۔ سکندر۔ چنگیز۔ تیمور کی تعریف کی ہے۔ لیکن صرف

مسولینی کی تعریف کرنے کی بنا پر انہیں فاشسٹ قرار دینا نہ صرف غلط بلکہ مضحکہ خیز ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ تعریف ان شخصیتوں کی نہیں بلکہ ان کی بعض خصوصیات مثلاً قوت عمل۔ جوش و کراہ کی ہے۔ وگرنہ کہیں مسولینی کی نگہ کو مثل شعاع آفتاب قرار دیا جاتا ہے اور کہیں اسی شخصیت کو گرگ کہا جاتا ہے۔ اقبال ایک خط میں آل احمد سرور کو رقم طراز ہیں "مسولینی کے متعلق جو کچھ میں نے لکھا ہے اس میں آپ کو تناقض نظر آتا ہے۔ آپ درست فرماتے ہیں۔ لیکن اگر اس بندہ خدا میں SAINT اور DEVIL دونوں کے خصوصیات جمع ہوں تو اس کا میں کیا علاج کروں۔ مسولینی سے اگر کبھی آپ کی ملاقات ہو تو آپ اس بات کی تصدیق کریں گے کہ اس کی نگاہ میں ایک ناممکن البیان تیز سی ہے جس کو شعاع آفتاب سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ کم از کم مجھ کو اسی قسم کا احساس ہوا۔۔۔ تیمور کی روح کو اپیل کرنے سے تیموریت کو زندہ کرنا مقصود نہیں بلکہ وسط ایشیاء کے ترکوں کو بیدار کرنا مقصود ہے۔ تیمور کی طرف اشارہ محض اسلوب بیان ہے۔ اسلوب بیان کو شاعر کا حقیقی VIEW تصور کرنا کسی طرح درست نہیں۔ ایسے اسلوب کی مثالیں دنیا کے ہر لٹریچر میں موجود ہیں۔" اس کے متعلق آل احمد سرور لکھتے ہیں ان کی مسولینی والی نظم کو جب ان کی فسطائیت کے ثبوت میں پیش کیا جاتا ہے تو مجھے شا کے وہ الفاظ یاد آ جاتے ہیں جن میں اس نے مسولینی کی انقلابی قابلیت کو سراہا تھا۔ حالانکہ شا کی سرمایہ داری سے بیزاری اور اشتراکیت سے ہمدردی اقبال سے زیادہ واضح ہے۔"

جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے اقبال قوت کو کافی بلند درجہ دیتے ہیں۔ مسولینی کا قول تھا جو قوت رکھتا ہے دولت رکھتا ہے میں کہوں گا جو قوت محم ہے اسے سب کچھ میسر ہے۔ سخت بڑا اور سختی جھیلو۔ انفرادی اور اجتماعی زندگی کا بھی راز ہے۔  
تقدیر کے قاضی کا یہ فتویٰ ہے ازل سے ہے جرم ضعیفی کی سزا مرگ و مفاجات



میری نظر میں یہی ہے جلال و زیبائی کہ سر بجدہ ہی قوت کے سامنے افلاک

یہ زود دست و ضربت کاری کا ہے مقام میدان جنگ میں نہ طلب کروائے جنگ  
خون دل و جگر سے ہے سر مایہ حیات فطرت کو تنگ ہے غافل نہ جل تنگ

اقبال زندگی کے ہر پہلو کے لیے قوت کو ضروری سمجھتے ہیں:

خیمہ زین نہ ہم جس کو اپنے لہو سے مسلمان کو ہے تنگ وہ پادشاہی

دلبری بے قاہری جادوگری است دلبری با قاہری پیغمبری است

وہ نبوت ہے مسلمان کے لیے برگ حشیش جس نبوت میں نہیں قوت و شوکت کا پیام

دین کی حفاظت بغیر قوت کے ممکن ہی نہیں:

وحدت کی حفاظت نہیں بے قوت بانو آتی نہیں کچھ کام یہاں عقل خدا داد  
”مذہب بغیر قوت کے محض ایک فلسفہ ہے۔ یہ نہایت صحیح مسئلہ ہے اور حقیقت میں شنی  
کھنے کے لیے یہی خیال محرک ہوا۔ میں گزشتہ دس سال سے اسی بیچ و تاب میں ہوں۔“ اقبال  
اگر قوت کے مدعی ہیں تو اس وجہ سے کہ انہیں اس بات کا احساس ہے کہ قوت کے  
بغیر شر پر فتح حاصل نہیں کی جاسکتی۔ بدی کو دبانے اور خیر کو آگے بڑھانے میں قوت  
کا زبردست ہاتھ ہے۔ شر ہو یا بدی۔ ظلم ہو یا نا انصافی کسی بھی برائی کا تدارک بغیر  
قوت کے ممکن نہیں:

رشی کے فاقوں سے ٹوٹا نہ برہمن کا ظلم عصا نہ ہو تو کبھی ہے کا بے بنیاد

تمیز خار و گل سے آشکارا نسیم صبح کی روشن ضمیری!

حفاظت بھول کی ممکن نہیں ہے اگر کانٹے میں ہونٹ نہ چھری!

”بہت تصورات کے ساتھ اگر قوت شامل نہ ہو۔ تو ان سے اخلاقی بلندی ضرور حاصل  
ہو جاتی ہے۔ لیکن کوئی پائیدار ثقافت پیدا نہیں ہو سکتی۔ قوت کے ساتھ اگر بہت تصورات  
نہ ہوں تو وہ تباہ کن اور سردم آزار ہو جاتی ہے۔ لہذا انسانیت کے روحانی پھیلاؤ کا تقاضہ  
یہ ہے کہ دونوں مل کر کام کریں۔“

ہر ترخے کو ایس کا لاگیری سود مند افتد بزور بانفسے حیدر بدہ اور اک رازی را

اقبال نے ”اسرار خودی“ میں جو ”حکایت و دیں معنی کہ مسک نفی خودی از مختصات اقوام  
مغلوبہ بنی نوع انسان است۔۔۔۔۔“ بیان کی ہے اس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ وہ  
طاقت اور قوت کی اہمیت کے کس قدر قائل تھے و رہبانیت اور مجی تصوف کے خلاف  
ہونے کی ایک بڑی وجہ بھی یہی ہے کہ یہ عمل اور قوت کو ختم کر کے ترک عمل اور ضعف کی  
تقلیم دیتے ہیں، اور ضعف اور ناتوانی بہت سی اخلاقی برائیاں کی جڑ ہے:

ہر کہ در قصر مذلت ماندہ است ناتوانی را قناعت خواندہ است

ناتوانی زندگی را در ہزن است بطش از خوف و در رنج آبتن است

زندگی گشت است و حاصل قوت است شرح رزق و باطل قوت است

اقبال جسمانی طاقت کے بھی قائل ہیں۔ اور روحانی قوت کے بھی مان کے نظریہ کے  
مطابق تو روح اور جسم کے فرق کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا:

تن و جان ماد و تا گفتن کلام است تن و جان ماد و تا دیدن حرام است

اقبال کے ہاں جسمانی قوت موجود ہے۔ گرم لہو کی روانی کے وہ قائل ہیں:

اگر لہو ہے بدن میں تو خوف ہے نہ ہر اس اگر لہو ہے بدن میں تو دل ہے بے وساس

جسے طایہ متابع گراں بہا اس کو نسیم و زند سے محبت جسے غم افلاک



جھپٹنا، پلٹنا، پلٹ کر جھپٹنا لوگوں کو دیکھنے کا ہے اک بہانہ

چرخ خوش گفت فرزند خود را اعتبار کہ یک قطرہ غل بہتر از صل نام  
لیکن جسمانی طاقت سے بہت زیادہ وہ اس قوت کے حامی ہیں جس کا ہمارا روحانی مدارج  
علم و مہنر اور اتفاق پر ہوتا ہے۔ میں روحانی قوت کا تو قائل ہوں لیکن جسمانی قوت پر  
یقین نہیں رکھتا۔ جب ایک قوم کو حق و صداقت کی حمایت میں دعوت پیکار دی جائے  
تو میرے عقیدے کی رو سے اس دعوت پر لبیک کہنا اس کا فرض ہے۔ لیکن میں ان تمام  
جنگلوں کو مر و دو سمجھتا ہوں جن کا مقصد محض کشور کشائی اور ملک گیر سی ہو۔

برگ و ساز کا تلب و حکمت است اس دو قوت اعتبار ملت است

قوت مغرب نہ از جنگ و بابا نے زر قص و خیر ان بے حجاب  
نے زحر ساحران لالہ دوست نے زہریاں ساق نے از قطع پوست  
حکمی اور انداز لا دینی است نے فروغش از خط لاطینی است  
قوت افرنگ از علم و فن است از ہمیں آتش چراغش روشن است  
ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال صرف انفرادی زندگی ہی میں نہیں بلکہ اجتماعی زندگی میں بھی قوت کو  
ضروری سمجھتے ہیں۔ اور اس قوت کا اصول جمعیت ہے:

اہل حق را زندگی از قوت است قوت ہر ملت از جمعیت است

قوت از جمعیت دین مبیس وین ہر عمر است و اخلاص و یقین

اقبال طاقت کو خیر بالذات نہیں مانتے۔ قوت ایک خیر ہے لیکن چند شرائط کے

ساتھ۔ افراد اور اقوام کا طاقتور ہونا کوئی خاص فخر کی بات نہیں۔ اصل چیز تو اس قوت اور  
طاقت کا ٹھیک استعمال ہے۔ وہ قوت کو خیر و شر کے معیار پر جانچتے ہیں اور پھر اسے  
قبول کرتے ہیں۔ طاقت کا سرچشمہ فراست ہے۔ جب طاقت عقل و دانش کو پس  
پشت ڈال کر محض اپنی فائز ہی پر بھروسہ کر لیتی ہے تو نتیجہ خود طاقت کا زوال ہوتا ہے:  
رائے بے قوت ہمہ کرد و فسون قوت بے رائے جمل است و جنوں

ہماریچ اہم کا یہ پیام ازلی ہے صاحب نظران! نشہ قوت ہے خطرناک  
اس سیل سبک سیر دہیں گیر کے آگے عقل و نظروں دہن ہر بن خس و خاشاک  
لا دیں ہے تو ہے نہ ہر دہل بے بھی بڑھ کر ہودیں کی حفاظت میں تو ہر نہر کا تریاک  
اقبال اگرچہ قوت کے بہت زیادہ قائل ہیں۔ لیکن وہ ان کے استحکام کے لیے نطشے کی طرح  
صرف جلالی صفات کو کافی نہیں سمجھتے۔ جلالی صفات کے ساتھ ساتھ جب تک جلالی  
صفات موجود نہ ہوں انسان کی خودی پوری طرح بلند نہیں ہو سکتی۔ انسان کامل ہر دو قسم  
کی اقدار کا حامل ہے۔ اس کے برخلاف نطشے صرف جلالی صفات کا حامی ہے اور جلالی  
صفات کو ضعیف و ناتوانی کا نتیجہ سمجھ کر ان کا مخالف ہے۔ ہر حال چونکہ اس نکتہ کے متعلق  
عرض کیا جا چکا ہے اس لیے یہاں تکرار کی ضرورت نہیں۔



## باب پنجم سلبی اقدار

گذشتہ دو ابواب میں ہم فرد کی ان ایجابی قدروں کا مطالعہ کر چکے ہیں جن کی موجودگی ان کے استحکام کے لیے ضروری ہے۔ ان اقدار کو اپنائے اور ان پر عمل کے بغیر انسان اپنی خودی کو بلند نہیں کر سکتا۔ لیکن عرض کیا جا چکا ہے کہ ایجابی قدروں کے ساتھ سلبی قدریں بھی ہوتی ہیں۔ یہ سلبی اقدار خودی کی منازل طے کرنے میں سدراہ ہوتی ہیں، اور جب تک ان پر قابو پا کر ان سے اپنا دامن نہ بچایا جائے انسان اپنی انفرادیت کی تکمیل نہیں کر سکتا۔ اقبال نے ایجابی قدروں کے ساتھ ساتھ سلبی قدریں بھی پیش کی ہیں۔ نہ صرف پیش کی ہیں بلکہ ان سے بچنے کے طریقے اور ذرائع بھی بیان کئے ہیں۔

ایجابی اور سلبی قدریں ایک دوسرے سے اس قدر متعلق ہیں بلکہ ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں مثبت اور منفی کہ ایک کا ذکر بغیر دوسرے کے ممکن ہو تو ہو بہر حال مکمل نہیں۔ یہی وجہ ہے اقبال کے ہاں خودی کے ساتھ نفی خودی، عشق کے ساتھ سوال، عمل کے ساتھ سکون اور جمود، قوت کے ساتھ ضعف، یقین اور امید کے ساتھ حیراس و حزن و خوف، اجتہاد کے ساتھ تقلید، فقر اور دعا داری کے ساتھ غلط قسم کے فقر اور دوا دہی کی بحث ملتی ہے۔ اشارۃً ان سلبی اقدار کا ذکر ایجابی اقدار کے ساتھ آگیا ہے۔ بہر حال ہم ان سلبی قدروں کو اس لیے الگ پیش کر رہے ہیں کہ ان کی اصل نوعیت پر نسبتاً تفصیل سے بحث ہو سکے۔ اور ان ذرائع پر بھی کچھ روشنی ڈالی جا سکے جن سے ان سلبی اقدار پر فتح حاصل کر کے ان سے محفوظ رہا جاسکے۔ اور اس طرح عملی طور پر یہ واضح ہو جائے کہ انفرادیت کی تکمیل اور شخصیت کے استحکام کے لیے کن اقدار کو اپنانا ضروری ہے اور کن سے بچنا اور کس طرح؟

**عجمی تصوف**۔ اقبال نے سب سے زیادہ جس سلبی قدر کے خلاف آواز بلند کی ہے وہ عجمی تصوف ہے۔ اقبال تصوف کے خلاف نہ تھے بلکہ ان عجمی اثرات کے جو اسلامی تصوف میں آہستہ آہستہ جگہ پاتے رہے۔ اور جن کی بنا پر اسلامی تصوف میں وحدۃ الوجود بے ثباتی کائنات، نفی خود، رہبانیت، جبر وغیرہ کے نظریات آگئے۔ تصوف سے اگر اخلاص فی العمل مراد ہے اور یہی مفہوم قرون اولیٰ میں اس کا لیا جاتا تھا، تو کسی مسلمان کو اس پر اعتراض نہیں ہو سکتا۔ ہاں جب تصوف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے۔ اور عجمی اثرات کی وجہ سے نظام عالم کے حقائق اور باری تعالیٰ کی ذات کے متعلق مونہنگا فیاں کر کے کشفی نظریہ پیش کرتا ہے تو میری روح اس کے خلاف بناوت کرتی ہے۔

ڈی اولیری اپنی کتاب "فلسفہ اسلام اور تاریخ میں اس کا مقام" میں قرون اولیٰ اور زمانہ مابعد کے تصوف کے اختلافات کے متعلق لکھتا ہے "تصوف میں زور دراصل عیش و عشرت سے کنارہ کشی اور لباس میں عداً سادگی اختیار کرنے پر دیا جاتا ہے۔ اور جو لوگ عیش و عشرت سے بچتے اور لباس میں عداً سادگی اختیار کرتے ہیں۔ انہی پر اس لفظ کا اطلاق ہوتا ہے۔ اگر ہم اس کو رہبانیت یا مرتاضیت کی ایک شکل قرار دیں تو فوراً یہ اعتراض ہوتا ہے کہ قرآن کریم میں رہبانیت کی کوئی جگہ نہیں اور اداہل اسلام سے اس کا کوئی تعلق نظر نہیں آتا۔ ایک اعتبار سے یہ بات صحیح ہے اور دوسرے اعتبار سے غلط ہے اور اس کا مدار لفظ مرتاضیت کے معنی پر ہے۔ جس طرح سے یہ لفظ عیسائیوں کی تاریخ رہبانیت میں استعمال ہوتا ہے۔ یا متعدد ہندی مذاہب کے پرستار یا بعد کے صوفی بھی اس کو استعمال کرتے ہیں۔ وہاں اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انسانی زندگی کی معمولی لذات اور خصوصاً ازدواج سے عداً گریز مراد ہے۔ اور انہیں ایسی شے سمجھا جاتا ہے جو روح کو ابھارتی ہیں اور اس کی روحانی ترقی کو روکتی ہے۔ اس معنی میں مرتاضیت یا رہبانیت روح اسلامی کے خلاف ہے۔ اور مسلمانوں میں یہ صرف خارجی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اس اصطلاح کو مجاہدانہ



پابندی اور سادگی کے لیے بھی استعمال کیا جاسکتا ہے اگرچہ شاید اس معنی میں اس کا استعمال بہت زیادہ صحیح نہ ہو۔ جس کے بموجب ہر قسم کے عیش و عشرت اور نمود و نمائش سے گریز کیا جاتا ہے اور عمدہ آسودہ منکسرانہ زندگی اختیار کی جاتی ہے اس دوسرے معنی میں مرقا ضیعت پر نے مومن کا امتیازی نشان ہے۔ جو اموی نمونے کے دنیا دار عربوں سے بالکل جدا تھا۔ اور اس روش کی ہمیشہ تحسین کی جاتی تھی۔ مؤرخ ہمیشہ خلفائے اربعہ صحابہ کی پرہیزگاری اور پاکبازی کے رطب الحسن نظر آتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ کس طرح سے وہ دنیاوی عیش و عشرت سے پرہیز کرتے تھے۔ نہ اس لیے کہ وہ غریب اور مفلس تھے بلکہ اس لیے کہ وہ خود کو اپنی رعایا کے برابر رکھنا چاہتے تھے۔ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور سابقین اللہ عنہم کی سنت اور اسوہ حسنہ کو باقی رکھنا چاہتے تھے۔ احادیث صحیحہ میں اکثر ہمیں ابتدائی مسلمانوں کے سادہ طرز زندگی کا حال ملتا ہے۔ بالکل ابتدا میں اس قسم کی سادگی پکے مسلمان کی امتیازی علامت معلوم ہوتی ہے اور اس سے وہ فرق نمایاں ہو جاتا ہے جو اس کے اور امویوں کے دنیا دار متبعین کے مابین ہے۔ اور ایسی ہی مثالیں موجود زمانے کے مقدس مسلمانوں میں ملتی ہیں۔ اس قسم کے لوگ صوفی نہ تھے بلکہ وہ دنیا کے پیش رو تھے۔ .... بعد کی نسلیں ابتدائی مسلمانوں کی یہ تکلف سادہ زندگی اختیار کرنے سے ایک قطعی مرقاضی محرک مضروب کرنے لگیں۔ اور اس میں شک نہیں کہ ابتدائی زہد و تقویٰ کے بعد کے زمانوں میں غلط معنی سمجھے گئے۔ اور اس سے مرقاضیت یا رہبانیت کے پھیلنے میں مدد ملی۔ .... اواخر اسلام کے اولیاء و اقطیاء اپنے صحرائین اسلاف کی سنت کے پابند تھے۔ اور عیش و عشرت کو بدعت سمجھتے تھے۔ .... برخلاف اس کے صوفیاء ہر وی سنت کا اس قدر جوش نہ رکھتے تھے بلکہ لذات جسمانی سے اس لیے پرہیز کرتے تھے کہ یہ جسمانی الجھنیں ہیں جو روحانی ترقی کو روکتی ہیں اور اس لیے یہ کسی معنی میں بھی صحابہ کے جانشین نہیں کہلائے جاسکتے۔ بلکہ یہ ایسے تصورات سے متاثر تھے جن کا اوائل اسلام میں علم تک نہ تھا۔ لیکن سطحی طور پر نتائج بہت مشابہ تھے اور اس کی وجہ سے دونوں میں ایک ربط قائم ہو گیا، اور ابتدائی پرہیزگاروں اور ابدالوں سے بعد کے مرقاضوں کا تعلق قائم کرنے کے دستور کو مدد ملی۔

تیسری صدی ہجری کے آخری حصے میں ہمیں نئی صوفیت کی علامات ملتی ہیں۔ جو ایسے مذہبی نصب العینوں سے عالم وجود میں آئی تھی جو ان سے مختلف تھے جن کا اوائل اسلام میں غلبہ تھا اور جن نے ان نصب العینوں سے اپنی علاحدہ الہیات پیدا کر لی جسے ایک عرصہ تک راسخ العقیدہ اور مستند تسلیم نہیں کیا گیا۔

غرض ہم دیکھتے ہیں کہ قرون اولیٰ کے زہد و تقویٰ اور زمانہ مابعد کے تصوف میں اگرچہ مشابہت ضرور ہے لیکن یہ مشابہت صرف سطحی ہے اور نصب العین دونوں کے بہت مختلف ہیں۔ اس سطحی مشابہت کی بنا پر تصوف کو قرون اولیٰ کے اخلاص فی العمل سے ملا دیا گیا ہے حالانکہ اس تصوف میں عجیب اثرات اس قدر زیادہ در آئے تھے کہ اقبال اسے عجیب تصوف کہتے ہیں۔ میرے خیال میں یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ قرآن و احادیث صحیحہ میں صوفیانہ نظریہ کی طرف اشارات موجود تھے۔ لیکن وہ عربوں کی خالص علمی ذہانت کی وجہ سے نشوونما پا کر بار آور نہ ہو سکے۔ جب ان کو ممالک غیر میں موزوں حالات میسر آ گئے تو وہ ایک جداگانہ نظریہ کی صورت میں جلوہ گر ہوئے۔ ممالک غیر میں یہ موزوں حالات کون سے تھے جن کی بنا پر اشارات ایک جداگانہ نظریہ کی صورت میں جلوہ گر ہوئے؟ اقبال کے خیال میں زندگی کا صوفیانہ نصب العین آٹھویں صدی ہجری کے اختتام اور نویں صدی کے نصف اول میں وجود میں آیا اور اس کے بعد اس نصب العین کا فلسفیانہ جواز پیش کیا گیا۔ اس نصب العین کو وجود میں لانے میں جن حالات نے مدد کی وہ مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) یہ زمانہ کم و بیش سیاسی بے چینی کا زمانہ نظر آتا ہے اور اس وجہ سے زامہ اور متغی لوگوں نے ایک پُر سکون مراقبہ کی زندگی کی طرف رجوع کیا۔ ان ابتدائی مسلمان مرقاضین کی حیات و فکر کی سببی نوعیت کے ساتھ ساتھ وحدت الوجود کا ایک وسیع نظریہ بتدیج وجود میں آ گیا جس پر کم و بیش آریائی رنگ چڑھا ہوا تھا۔ اس نظریہ کا ارتقا ایران کی سیاسی آزادی کے نشوونما کے متوازی تھا۔



(۲) اس دور میں اسلامی عقلیت کے ابتدائی میلانات شروع ہوئے۔ ان میلانات نے بالآخر ایک ایسے مبداء علم کی طرف متوجہ ہونے پر مجبور کر دیا جو فوق العقل ہے۔

(۳) اماموں کے بعد عوام پر اسلام کے مختلف فرقوں کی حکومت رہی جو خشک تعصبات کے حامی تھے اور آزاد خیالی کے مخالف۔ اس اثر کا رد عمل مہمنا ضروری تھا۔

(۴) اماموں کے زمانے کے مذہبی مناظروں نے ایک طرف مذہب کو چند فرقوں تک محدود کر دیا اور دوسری طرف ان معمولی مناقشات سے بالاتر ہونے کی صراحت کو بیدار کر دیا جو ان مناظروں کا لازمی نتیجہ تھے۔

(۵) دور عباسیہ کے ابتدائی زمانے میں عقلیت کے میلان کے اثر سے مذہبی جوش بتدریج ٹھنڈا ہونے لگا۔ اور دولت کی رونافزوں فرداں سے اخلاقی احساس و بتا گیا اور اسلام کے اعلیٰ طبقوں میں مذہبی زندگی سے بے اعتنائی برقی جانے لگی۔

(۶) عیسائی راہبوں کی زندگی نے ابتدائی اسلامی اولیاء کے افغان پر بہت گرا اثر ڈالا۔ راہبوں کی دنیا سے یہ بے تعلقی بنیاد خود و کش مہی لیکن اسلامی روح کے بالکل منافی ہے۔ بہر حال یہ رجحانات اپنا اثر کرتے رہے اور کچھ حد تک مقبول ہو گئے۔

سیاسی انحطاط کے زمانے میں یہ رجحان اور بڑھا اور بدھ مت۔ نوافلاطونیت۔ مانوی اور مزدکی مذہب۔ تاسک اثرات اور ویدانت کے اثرات نے اسے ایک فلسفہ کی شکل دے دی۔ اور تصوف میں وہ نظریات و آراء جن کے خلاف اقبال نے بناوت کی۔ یہ نظریات مسلمانوں کے لیے باعث تنزل ہوئے اور بغداد کی تباہی سے پہلے انہوں نے وہ تباہی پائی جس کے مقابلے میں بغداد کی تباہی اثرات اور نتائج کے لحاظ سے کچھ حقیقت نہیں رکھتی۔ عالم حقیقت صرف عالم تصور بن کر رہ گیا۔ دنیا سے موجودات بے ثبات بن گئی۔ انسانی دنیا بے وقعت ہو گئی۔ عمل ختم ہو گیا اور اس کی جگہ ریاضت اور پیرائیت نے لے لی۔ جدوجہد۔ اختیار۔ رجائیت۔ عمل۔ خودی کے بجائے سکون۔ سکوت۔ جبہ۔

قنوطیت۔ ترک عمل۔ نفی خودی کا دور دورہ ہو گیا۔ بندہ آناؤ تقدیر کے غلام ہو گئے۔ اور میدان عمل کو چھوڑ کر حجرے اور خانقاہیں جا آباد کیں۔ بقا کی بجائے فنا طبع نظر قرار پائی۔ اور اس ذوق فنا نے انسان کی شخصیت اور انفرادیت کو ختم کر دیا۔ قدرت کی ودیعت کردہ صلاحیتیں شتر قرار پائیں اور ان کا ختم کرنا اخلاقی طور پر خیر سمجھا گیا۔ خوف۔ حزن۔ یاس۔ توکل۔ تجرد۔ بے عملی۔ غلط قسم کا فقر اور رواداری غرض یہ تمام چیزیں تصوف کا جز قرار پائیں۔ جو اسلام کے احکامات کے بالکل خلاف اور متضاد تھیں۔ اور اسی بنا پر ڈاکٹر اقبال کو کہنا پڑا "اس میں ذرا بھی شک نہیں کہ تصوف کا وجود ہی سر زمین اسلام میں ایک اجنبی پودا ہے۔ جس نے عیسویوں کی دماغی آب و ہوا میں پرورش پائی ہے۔۔۔۔۔ میرا تو عقیدہ ہے کہ غوثی الزہد اور مسکد وجود مسلمانوں میں زیادہ تر بدھ و سینیٹ، غنیمتیت کے اثرات کا نتیجہ ہیں۔"

اقبال نظریہ وحدت الوجود کے زبردست مخالف تھے۔ اگرچہ شروع کی نظموں میں اقبال کچھ وحدۃ الوجودی نظر آتے ہیں لیکن یہ صرف ایک ارتقائی دور تھا۔ اور اقبال اسے بہت جلد عبور کر گئے۔ وہ ابتدائی تربیت اور خاندانی رجحان کے اثر سے تصوف کی طرف مائل تھے۔ پی۔ ایچ۔ ڈی کے مقالہ کے لیے مطالعہ و تحقیق کے دوران میں ان پر یہ انکشاف ہوا کہ مرد و جہ تصوف کے اکثر پہلو اسلام سے کوئی تعلق نہیں رکھتے۔ بلکہ اس سے منافی ہیں۔ اس زمانے کے چند سال بعد جب لاہور میں راقم الحروف مولانا عبدالحجید ساکب، اقبال سے ملا تو ایک صحبت میں انہوں نے بڑے شد و مد سے فرمایا کہ میں نے شیخ اکبر محمد الدین ابن عربی کی قصص الحکم اور شیخ شہاب الدین سرور دی کی حکمت الاشراق کوئی دس دس دفعہ بالا ستیاب اور نہایت غور و خوض سے پڑھی ہیں۔ ان بزرگوں کے علم و ذوق میں کوئی کام نہیں۔ لیکن ان کتابوں کے اکثر مندرجات کو اسلام سے کوئی واسطہ نہیں۔ کم از کم میں انہیں عقاید و تعلیمات اسلامی سے تطابقی تیس دے سکتا۔



اقبال ایک خط میں اکبر الہ آبادی کو لکھتے ہیں "میں اس خودی کا حامی ہوں جو کچی بے خودی سے پیدا ہوتی ہے۔ یعنی جو نتیجہ ہے ہجرت الی الحق کرنے کا۔ اور جو باطل کے مقابلے میں پہاڑ کی طرح مضبوط ہے۔"

بندہ حق پیش مولا لاسے پیش باطل از نعم بر جاتے

..... مگر ایک اور بے خودی ہے جس کی دو قسمیں ہیں: (۱) ایک وہ جو LYRIC کے پڑھنے سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ اس قسم سے ہے جو افیون و شراب کا نتیجہ ہے۔ (۲) دوسری وہ بے خودی ہے جو بعض صوفیہ اسلامیہ اور تمام ہندو جوگیوں کے نزدیک ذات انسانی کو ذات باری میں فنا کر دینے سے پیدا ہوتی ہے اور یہ فنا ذات باری میں ہے نہ احکام باری تعالیٰ میں۔ پہلی خودی تو ایک حد تک مفید بھی ہو سکتی ہے۔ مگر دوسری قسم تمام مذہب و اخلاق کے خلاف جڑ کاٹنے والی ہے۔ میں ان دو قسموں کی بے خودی پر معترض ہوں اور میں حقیقی اسلامی بخودی میرے نزدیک اپنے ذاتی اور شخصی میلانات۔ رجحانات و تخیلات کو چھوڑ کر اللہ تعالیٰ کے احکام کا پابند ہو جانا ہے۔ اس طرح پر کہ اس پابندی کے نتائج سے انسان بالکل لاپرواہ ہو جائے۔ اور محض رضا و تسلیم کو اپنا شعار بنائے۔ یہی اسلامی تصوف کے نزدیک فنا ہے۔ البتہ اعلیٰ تصوف فنا کے کچھ اور معنی جانتا ہے جس کا ذکر اوپر کر چکا ہوں۔"

اقبال تو تصوف برائے شر گفتن ملک کے قائل نہ تھے۔ شرائے عجم میں بیشتر وہ شرار ہیں جو اپنے فطری میلان کے باعث وجودی فلسفے کی طرف مائل تھے۔ اسلام سے پہلے بھی ایرانی قوم میں یہ میلان طبع موجود تھا اور اگرچہ اسلام نے کچھ عرصہ تک اس کا شور و نہانہ ہونے دیا۔ تاہم وقت پا کر ایران کا آبائی اور طبعی غناک ابھی طرح ظاہر ہوا۔ یا بالفاظ دیگر مسلمانوں میں ایک ایسے لڑچکر کی بنیاد پڑی جس کی بنا و حدۃ الوجود

تھی۔ ان شرار نے نہایت عجیب و غریب اور بظاہر و لغزیم طریقوں سے شاعر اسلام کی تردید و تنسیخ کی ہے اور اسلام کی ہر محمود شے کو ایک طرح سے مذموم بیان کیا ہے۔"

مولوی سراج الدین احمد پال کو ایک دوسرے خط میں تحریر فرماتے ہیں "تصوف کا سب سے پہلا شاعر عراقی ہے جس نے لمحات میں قصص الحکم علی الدین ابن عربی کی تعلیموں کو نظم کیا ہے (جہاں تک مجھے علم ہے قصص میں سوائے الحاد و زندقہ کے کچھ نہیں۔ اس پر میں انشاء اللہ مفصل لکھوں گا) اور سب سے آخری شاعر حافظ ہے (اگر اسے صوفی سمجھا جائے)۔ یہ حیرت کی بات ہے کہ تصوف کی تمام شاعری مسلمانوں کے پولیٹیکل انحطاط کے زمانے میں پیدا ہوئی۔ اور ہونا بھی یہی چاہیے تھا۔ جس قوم میں طاقت و توانائی مفقود ہو جائے جیسا کہ تاتاری یورش کے بعد مسلمانوں میں مفقود ہو گئی تو پھر اس قوم کا نقطہ نگاہ بدل جاتا ہے۔ ان کے نزدیک ناتوانی ایک حسین و جمیل شے ہو جاتی ہے اور ترک دنیا موجب تسکین۔ اس ترک دنیا کے پردے میں اپنی سستی و کاہلی اور شکست کو جو ان کو تنازع البقا میں بوجھ بیا کرتی ہیں۔ خود ہندوستان کے مسلمانوں کو دیکھئے کہ ان کے ادبیات کا انتہائی کمال کھنوں کی مرثیہ گوئی پر ختم ہوا۔" اقبال کے خیال میں "شیخ اکبر کے علم و فضل اور ان کی زبردست شخصیت نے مسئلہ وحدت الوجود کو جس کے وہ ان تھک معترف تھے، اسلامی تخیل کا ایک لاینفک عنصر بنا دیا۔ اس مسئلے نے عوام تک پہنچ کر تمام اسلامی قوم کو ذوق عمل سے محروم کر دیا۔" وحدۃ الوجود کے نظریہ سے نظریہ خودی کی نفی ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر وجود حقیقی صرف خالق کائنات کی ذات ہو۔ تمام مخلوق محض اعتباری اور مہوم وجود رکھتے ہیں اور اسی ایک نوید از دی کے پرتو میں۔ نفس انسانی بے حقیقت اور زندگی بے ثبات ہے۔ سہی اور کوشش بیکار ہے اور عمل لاعاقل



توانا اور خودی کا وجود ہی نہیں رہتا۔ اور اس حالت میں اس کے استحکام اور ثبات کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس کے برخلاف افراد اور قوم کے اعضاء و ماحول ہوجاتے ہیں۔ سکرو، مدہوشی میں قوم مبتلا ہوجاتی ہے۔ قوت۔ طاقت۔ دولت۔ حکومت۔ مسرت۔ نشاط۔ اولوالعزمی سب کچھ بیٹھتی ہے اور اس کا نتیجہ حزن و ملال اور قنوط و یاس ہوتا ہے۔ اقبال نے 'نفسی خودی' کے اس نظریہ کو ثبات خودی کے نظریے سے روکیا ہے اور انسان کو عجمی تصوف اور اس کے اثرات سے خبردار کیا ہے۔

عرض کیا جا چکا ہے کہ اقبال شروع کی نظموں میں کچھ وحدۃ الوجودی معلوم ہوتے ہیں اور کہیں کہیں ان کے نظریہ خودی کی تردید بھی ہوجاتی ہے۔ لیکن جہاں تک ترک دنیا اور رہبانیت کا تعلق ہے۔ اقبال شروع ہی سے ان کے خلاف تھے:

مدعا تیرا اگر دنیا میں ہے تعلیم دیں ترک دنیا قوم کو اپنی نہ کھلانا کہیں  
وہ رہبانیت کے اس لیے خلاف تھے کہ اس کا مقصد انا کو ختم کرنا ہے۔ اور جب انا کا تعین عمل سے ہے تو انا کے پھندے سے بچنے کا ایک ہی طریق ہے اور وہ ترک عمل ہے۔ "اور ترک عمل انفرادی اور اجتماعی ہر حیثیت سے نہایت خطرناک ہے۔ اس لیے انہوں نے بار بار رہبانیت کے خلاف آواز بلند کیا ہے 'ضربِ کلیم' کی نظم 'شکست' میں فرماتے ہیں:

بجا پاد حرامت رہی نہ صوفی میں بہانہ بے عملی کا بنی شراب الہ  
فقیر شمر بھی رہبانیت پہ ہے مجبور کہ مگر کہیں شریعت کے جگہ دست بدست  
گریز کش کش زندگی سے مردوں کی اگر شکست نہیں ہے تو اور کیا ہے شکست

'فقر و راہی' میں بھی راہب کی سکون پرستی سے فقر بیزار ہے کیونکہ فقیر کا سفینہ ہمیشہ طوفانی ہے۔ پس چہ باید کرد۔ . . . . میں 'فقر' کی تشریح کرتے ہوئے بھی اس نکتہ پر مفصل بحث کی ہے:

فقر کا فقر طوت و شست و دھست فقر مومن لفظ بھر و بر است!  
زندگی آں را سکونِ خدا رکود زندگی این را زمرگِ باشکوه!  
اقبال شہر یونانی مفکر افلاطون کے نظریہ حقیقت کے بھی خلاف ہیں۔ افلاطون کے نظریہ حقیقت کے لحاظ سے حقیقت صرف عین ہے اور یہ مادی دنیا اور ساری کائنات اس عین کا محض عکس ہے۔ اور عکس ہونے کی بنا پر باطل۔ غیر موجود اور سراب۔ اقبال کے خیال میں افلاطون کا یہ نظریہ حقیقت انسان کو عمل سے غافل کر کے سکون کی طرف لے جاتا ہے:

راہب دیرینہ افلاطون حکیم از گردہ گو سفندان قدیم  
رخس اور وہ ظلمتِ معقول گم در کستان و جو و افکنده سم  
آنچنان انسون نامحسوس خود اعتبار از دست و چشم و گوش برد  
گفت سہر زندگی در مردن است شمع را حد طوبہ از افسردن است  
بر تخیل ہائے ما فرماں روا است حلام او خواب آلود گیتی باست  
گو سفندے در لباس آدم است حکم او بر جان صوفی حکم است  
حق خود را بر سر گردوں رساند ظلم اسباب ما افسانہ خواند  
کار او تحلیل اجزائے حیات قلع شاخ سرور عنائے حیات  
فکر افلاطون زیاں ما سود گفت حکمت او بود را نابود گفت  
فطرت خوابید و خوابے آفرید چشم جوش او سرا بے آفرید  
بسکہ از ذوقِ عمل محسوم بود جان او دار فتنہ محسوم بود

طاہریت۔ اقبال عجمی تصوف سے تالاں ہیں اور طاہریت سے بیزار۔ کیونکہ ایک صرف احوال ہے اور دوسری گفتار اور اقبال یہ کہنے کے باوجود کہ وہ کردار کے غازی نہیں حقیقتاً کردار کے غازی اور عمل کے عاشق ہیں اور چونکہ تصوف اور طاہریت میں یہ صفت موجود نہیں بلکہ وہ انسان کو اس سے دور لے جانے کی کوشش کا نام ہے۔ اس لیے اقبال کا ان سے متغیر ہونا قدرتی امر ہے:



صوفی کی طریقت میں فقط مستی احوال  
شاعر کی نواسرودہ و افسردہ و بے ذوق  
وہ مردِ عجب ہر نظر آتا نہیں مجھ کو  
اقبال نے بار بار ان دونوں کے خلاف آواز بلند کیا ہے اور ساتھ ساتھ  
شیر مردوں سے ہوا بیشہ تحقیق تھی رہ گئے صوفی و ملا کے غلام لے ساقی

فرنگی صید بیت از کعبہ و میر  
حکایت پیش ملا باز گفت  
صد از خانقاہاں رفت لا غیر  
وہا فرمود یارب عاقبت خیر!

نہ با ملا نہ با صوفی نشینم  
نویں اشد بر لوج دل من  
تو میدانی کہ من آم نہ اینم  
کہ ہم خود را ہم اور افاش بینم

اقبال کے تصوف اور ملائیت دونوں کے خلاف ہونے کی ایک وجہ اور بھی ہے۔ صوفی احکامات اسلامی کے باطنی معنی پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے اور ملا اپنے آپ کو صرف الفاظ اور ان کے ظاہر معنی تک محدود رکھتا ہے۔ احکامات کے اصل مفہوم اور اس کی مدح تک ان میں سے کسی کی بھی رسائی نہیں،  
زمن بر صوفی و ملا سلاے کہ پیغام خدا گفتند مارا  
صلے تا در بل شال و حیرت و راحت خدا د جبرئیل و مصطفیٰ را!

بہ بند صوفی و ملا اسیری  
بآتش ترا کہ سے جزا نیست  
حیات از حکمت قرآن گیری  
کہ از یسین او آساں میری

ڈاکٹر اقبال سراج الدین پال صاحب کو ایک خط میں رقم طراز ہیں حقیقت یہ

ہے کہ کسی مذہب یا قوم کے دستور العمل اور شمار میں باطنی معنی تلاش کرنا یا باطنی مفہوم پیدا کرنا اصل میں اس دستور العمل کو مسخ کر دینا ہے۔ یہ ایک نہایت SIBTLE طریقہ تیخ کا ہے اور یہ طریقہ وہی قوم اختیار یا ایجا کر سکتی ہیں جن کی فطرت گو سفندی ہو اور ملا کا یہ حال ہے کہ "لحمائش مغز را شناسد از پوست" اور اسی بنا پر اقبال ملا کو کبھی تنگ مسلمان کہتے ہیں،

مجھ کو تو سکھا دی از رنگ نے زندیقی  
اور کبھی اسے دل کی موت سمجھتے ہیں،  
اس دور کے ملا ہیں کیوں تنگ مسلمان!

یہ غلطی سے نہ ملا سے ہے غرض مجھ کو  
فقیہ شہر کی تحقیر! کیا مجال میری  
ملا کی رسائی صرف الفاظ اور پوست تک ہے اس کے آگے وہ جا ہی نہیں سکتا اس  
تنگ نظری نے اسلام کو جس قدر نقصان پہنچا یا اور مسلمانوں کو جس حد تک تباہ کیا اس کا  
ذکر تحصیل حاصل ہے۔ عوام صوفی اور ملا کے پیروں میں اس طرح پھنسے کہ اسلام سے  
بے بہرہ ہو گئے۔ رسم اذان تو ضرور باقی رہ گئی لیکن روبرج بلالی، مفعود ہو گئی۔ اس کی  
اذان نہ اذان رہی نہ نماز نماز۔

دل ہے مسلمان میرا نہ تیرا تو بھی نمازی، میں بھی نمازی  
صرف ایک رسم ہے جسے بغیر کسی ذوق و شوق کے ادا کر لیا جاتا ہے اور اس قسم کی بے ذوق  
عبادت کا نتیجہ معلوم!:

الفاظ و معانی میں تفاوت نہیں لیکن  
پرواز ہے دونوں کی اسی ایک فضا میں  
ملا کی اذان اور مجاہد کی اذان اور  
کرگس کا جہاں اور بے شاہیں کا جہاں اور

عجب نہیں کہ خدا تک تری رسائی ہو  
تری نگر سے ہے پوشیدہ آدمی کا مقام



تری نمازیں باقی جلال ہے نہ جمال تری اذال میں نہیں ہے مری بھر کا پیام!  
 غرض اقبال تصوف اور طائفت دونوں کے خلاف ہیں کیونکہ یہ دونوں انسان کو عمل کا  
 سبق نہیں دیتے بلکہ اسے اعمال اور اقوال کا بندہ بنے دام بنا دیتے ہیں:  
 مسکینی و عکومی و نو میدی جاوید جس کا یہ تصوف ہو وہ اسلام کی ایجاد  
 ملا کو جو ہے ہند میں سجدے کی اجازت نادال یہ بھٹتا ہے کہ اسلام ہے آنا د

**سوال۔** اقبال عمل، سعی، کوشش اور محنت کے قائل ہیں کیونکہ زندگی ان ہی  
 سے عبارت ہے۔ عمل کے بغیر زندگی، زندگی نہیں اور عشق کے بغیر تخلیقی عمل کا وجود  
 محال ہے۔ ایجابی اقدار میں عشق اور عمل کو جو عظمت حاصل ہے سلبی اقدار میں سوال  
 کا درجہ اتنا ہی پست ہے۔ سوال کا مطلب کوشش اور محنت کے بغیر کسی چیز  
 کے حصول کی تمنا ہے اور اقبال اس کے سخت مخالف ہیں جس طرح عشق کو مستحکم  
 کرتا ہے اسی طرح 'سوال' اس کو کمزور کرتا ہے۔ جو شے بھی شخصی جدوجہد سے حاصل  
 نہ ہو سوال ہی کے تحت ہے۔ ایک مالدار شخص کا بیٹا جس کو باپ کی دولت، وراثت  
 میں ملی ہے ایک بھکاری ہے۔ یہی حال اس شخص کا ہے جو دوسروں کے خیالات کو  
 سامنے رکھ کر سوچتا ہے۔ لہذا 'انا' کے استحکام کے لیے یہیں عشق یعنی جذب کر لینے  
 والے عمل کی طاقت کو نشوونما دینا چاہیے اور ہر قسم کے سوال یعنی بے عملی سے پرہیز کرنا  
 چاہیے۔ "اقبال کے لحاظ سے وہ بادشاہ جو غریبوں کی کمائی پر اپنی زندگی بسر کرتا ہے  
 اور دوسروں سے خراج کا متمنی ہے سوال اور درلودہ گری کا مجرم ہے:

میکدے میں ایک دن اک رنڈیرک نے کہا ہے ہمارے شہر کا والی گدائے بے حیا!  
 تاج پہنا ہے کس کی بے کلاہی نے اسے؟ کس کی عربانی نے بخشی ہے اسے زریں قبا؟  
 اس کے آب لالہ گول کی خون دہقان سے کشید تیرے میرے کھیت کی نمی ہے اس کی کیا

اس کے نعمت خانے کی ہر چیز ہے مانگی ہوئی فیض والا کون ہے ہر دغریب و بے نوا  
 مانگنے والا لگا ہے اصد قہ مانگے یا خراج کوئی ٹانے یا نہ ٹانے میرے سلطان سب گدا  
 حضرت شیخ میاں میر شاہ جمال کی طرف خطاب کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

گفت شیخ ایں زرق سلطان ناست اکہ و پیرا بہن شاہی گداست  
 مگر ان ہر وہاں و گیسم است شاہ و مخلص ترین مردم است  
 سورۃ اخلاص کی تفسیر بیان کرتے ہوئے بھی اقبال نے اس نقطہ کو پیش کیا ہے:

بندۂ حق بندۂ اسباب نیست زندگانی گردش دو لای نیست  
 مسلم اتی بے نیاز از غیر شو اہل عالم را سراپا خیر شو  
 پیش منعم شکوہ گردوں گمن دست خویش از آستین بیرون گمن  
 چوں ملای در ساز بانان شعیر گردن مرجب شکن خیر گیر  
 منت از اہل کرم بردن چرا نشر لا و نعم خوردن چرا  
 رزق خود را از کعبہ دو ناں گیر یوسف اتی خویش را از زل گیر  
 گرچہ باشی مورد ہم بے بال و پر حاجت پیش سلیمانے مبر  
 راہ دشوار است سامان کم گیر در جہاں آواز زنی آزاد میر  
 بھو اظلال من الذینا شار از قہش حق آشوی سرایہ دار  
 تا توانی کیس شغل مشور در جہاں منم شود سائل مشور

اقبال کسب حلال اور روزی کمانے میں محنت و مشقت کو ضروری سمجھتے ہیں اور ہر  
 اس چیز کو جو بغیر محنت اور حق کے حاصل ہو جائے مردود خیال کرتے ہیں۔ ایک  
 دفعہ قبیلہ بنو عیس کے مشہور شاعر غترہ کا یہ شعر حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سنایا گیا  
 و لقد ابیت علی الطوی و اظللہ حق اناک بہ کدیہ الماکل  
 ترجمہ: میں نے بہت سی راتیں محنت و مشقت میں بسر کی ہیں تاکہ میں اکل حلال  
 کے قابل ہو سکوں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جن کی بشت کا مقصد و حید یہ تھا کہ انسانی زندگی کو شاندار



بنائیں اور اس کی آزمائشوں اور سختیوں کو خوش آمد اور مطہر کر کے دکھائیں۔ اس شعر کو سن کر بے انتہا غلو ظہور ہوئے اور اپنے صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے مخاطب ہو کر فرمایا کہ کسی عرب کی تریف نے میرے دل میں اس کا شوق ملاقات نہیں پیدا کیا لیکن میں سچ کہتا ہوں کہ اس شعر کے نگارندہ مکے دیکھنے کو میرا دل بے اختیار چاہتا ہے۔

اللہ اکبر! توحید کا وہ فرزند اعظم صلی اللہ علیہ وسلم جس کے چہرہ مبارک پر ایک نظر ڈال لینا نظارگیوں کے لیے دنیوی برکت اور اخروی نجات کی دو گونہ سرمایہ اندھی کا ذریعہ تھا خود ایک بت پرست عرب سے ملنے کا شوق ظاہر کرتا ہے۔ کہ اس عرب نے اپنے شعر میں اس کی گون کی بات کی تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو عزت عنترہ کو بخشی اس کی وجہ ظاہر ہے۔ عنترہ کا شعر ایک صحت بخش زندگی کی جیتی جاگتی۔ بولتی چلتی تصویر ہے۔ حلال کی کمائی میں انسان کو جو سختیاں اٹھانی پڑتی ہیں جو کڑیاں جھیلنی پڑتی ہیں ان کا نقش پردہ خیال پر شاعر نے نہایت خوبصورتی کے ساتھ کھینچا ہے۔

سائل اور گدا صرف وہ شخص نہیں جو معاشی طور پر دوسروں سے مدد کا خواستگار ہو۔ یا جسے بغیر کسی اور کوشش کے دولت حاصل ہو گئی ہو۔ بلکہ ہر وہ شخص ہے جو محنت و مشقت کے بغیر کسی چیز کو بھی حاصل کرنا چاہے۔ جو شخص دوسروں کے خیالات کو سامنے رکھ کر سوچتا ہے وہ بھی بھکاری ہے۔

افکار کے افکار و سختیوں کی گدائی کیا تجھ کو نہیں اپنی خودی تک بھی رسائی

خوشید جہاں تاب کی ضویر سے مشروریں آباد ہے اک تازہ جہاں تیرے ہنرمیں  
چھتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظرمیں جنت تیری پنہاں ہے تیرے خون جگر میں

اے پیکر گل کو شش پیہم کی جزا دیکھ!

تاکجا طوبہ پر در یوزہ گری مثل کیم اپنی مٹی سے عیاں شدہ سینائی کر  
سوال اور گدا گری تو بڑی چیز ہے اقبال تو کسی کا احسان بھی اٹھانا پسند نہیں کرتے؛  
خود فردا آذر شتر مثل عمر الحذر از منت غیر الحذر  
"اسرار خودی" میں اقبال نے اس مسئلہ پر سیر حاصل بحث کی ہے کہ سوال کس قدر مضرت رسال ہے اور کس طرح خودی کو کمزور کرتا ہے:

از سوال افلاس گرد و خوار تر از گدائی گدیہ گردنا دار تر  
از سوال آشفہ اجزائے خودی بے تجلی نخل سینائے خودی

رزق خویش از محنت دیگر محو موج آب از چشمہ غادر محو

دلئے بر منت پذیر خوان غیر گردش خم گشتہ احسان غیر

قلزم ز ذیل سیل آتش است گرد دست خود در شبنم خوش است

بچوں جاب از غیرت مردانہ باش

ہم بہ بھرانہ رنگوں پیما نہ باش

سوال سے تن آسانی پیدا ہوتی ہے اور تن آسانی انسان کو محنت و مشقت سے ہٹا کر سوال کی طرف راغب کر دیتی ہے۔ اور ہمت کو ختم،

دہن ہمت ہماذوق تن آسانی ترا بحر تھا صحر امیں تو گلشن میں مثل جو ہما

ہر کوئی مست مے ذوق تن آسانی سے تم مسلمان ہو؟ یہ انداز مسلمان ہے؟



ضعف اور ناتوانی مختلف شکلیں اختیار کرتی ہے۔ قناعت۔ خوف۔ دروغ۔ رحم۔ نرمی۔ انکسار۔ مجبوری۔ معذوری۔ لیکن اس کی ایک شکل تن آسانی بھی ہے۔ اور اس طرح وہ بہت اور قوت کو ختم کر دیتی ہے :

چہرہ در شکل تن آسانی نمود  
دل زدست صاحب قوت ربود

اور اس وجہ سے صاحب دل کو لہو رلاقی ہے :  
ترے سونے ہیں افرنگی ترے قالین ہیں ایرانی  
لموچھ کو رلاقی ہے جوانوں کی تن آسانی  
یاس۔ حزن اور خوف۔ اقبال نے یاس۔ حزن اور خوف کو امر اضغیثہ۔ ام اللہیات اور قاطع حیات کہا ہے۔ اور جو سبھی اقدار قاطع حیات اور زندگی کی دشمن ہوں گی۔ وہ یقیناً خودی کی منزل تک پہنچنے میں زبردست رکاوٹ ثابت ہوں گی۔ اقبال نے ان امر اضغیثہ کو پیش کر کے ان سے بچنے کے طریقے بھی بتائے ہیں۔ کیونکہ وہ صرف علمی اور نظری طور پر نظریۂ اخلاق پیش کرنے پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ عملی طور پر بھی ہماری رہنمائی کرتے ہیں۔

اقبال کا پیغام اور ان کی شاعری تمام تر امید ہی امید ہے۔ وہ یاس سے متنفر ہیں۔ قاضی عبدالغفار رقم طراز ہیں "اقبال کی شاعری یاس اور شک سے پاک ہے۔ نہ وہ خود مایوس ہوتا ہے نہ دوسروں کو مایوس ہونے دیتا ہے۔ وہ مایوس ہونے والوں کو حقارت کی نظر سے دیکھتا ہے۔۔۔ جس راستہ پر اس کا تخیل اس کو لئے جاتا ہے اس راستہ کی صحت پر شاعر ایمان کامل رکھتا ہے۔ یاس و شک سے اقبال کے تخیل کی یہ کامل آزادی اقبال کے پیغام کو طاقت پر واز اور اثر بخشتی ہے۔"

کثودم پرودہ را از روئے تقدیر  
مثنو نو مسید در راہ مصطفیٰ گیر  
اگر باورنداری آنچہ گفتم  
ز دیں بگریزد و مرگ کا فرے میر

مرگ را سامان ز قلع آندوست  
زندگانی حکم از لا تقصود است  
تا امید از آرزوئے پیہم است  
تا امید زندگانی را سم است  
تا امید ہی بچو گور افشار دوست  
گر چہ روندی ز پائے آردت  
تا توانی بسندۂ احسان او  
تا مرادی بستۂ دامان او  
زندگی را یاس خواب آور بود  
ایں دلیل سستی عنصر بود  
چشم جاں را سر مرآش اعلیٰ کند  
روز روشن را شب یدل کند  
از دمش میر و تو اسے زندگی  
خشک گرد و چہنمائے زندگی

حزن و ملال بھی اقبال کی نگاہ میں یاس سے کم نہیں۔ کوشش پیہم بھی ناتمام جرات زندان۔ بے باکی۔ مصائب کا بڑھ کر مقابلہ کرنے اور کامیابی کا خیال کئے بغیر ادائیگی فرض میں منہمک رہنے کی تعلیم دینے والا اقبال حزن و ملال اور سنج و غم سے جس قدر بھی متنفر ہو کم ہے۔ یاس کے ساتھ ساتھ حزن کے متعلق کہتے ہیں:

خفتہ باغم در تریک چادر است  
غم رگ جاں را مثال نشتر است  
اے کہ در زندان غم باشی اسیر  
از سبب تعلیم لا تخزن بگسیر  
ایں سبق صدیق را صدیق کرد  
سر خوش از پیانہ تحقیق کرد  
از رضا مسلم مثال کوکب است  
درد و ہستی بستم برب است  
گر خدا واری ز غم آزاد شو  
از خیال بیش و کم آزاد شو

یاس اور حزن سے نیا وہ اقبال جس چیز کو قاطع حیات سمجھتے ہیں وہ خوف ہے۔ وہ ایک خوف۔ خوف خدا کے سوا ہر قسم کے خوف کو شرک سمجھتے ہیں:

خوف حق عنوان ایمان است و بس  
خوف غیر از شرک پناہ است و بس  
اور خوف غیر میں اقبال ہر قسم کے خوف کو شامل کرتے ہیں:

خوف معنی خوف دنیا خوف جاں  
خوف آلام زمین و آسمان  
خودی کے دوسرے مرحلہ 'ضبط نفس' کا مطالعہ کرتے ہوئے ہم دیکھ چکے ہیں کہ خوف



اس منزل تک پہنچنے میں ایک زبردست رکاوٹ ہے اور جب تک اس پر فتح حاصل نہ کر لی جائے ضبط نفس کی منزل تک پہنچنا ممکن نہیں۔ اقبال نے خوف کے خلاف متعدد اشارے میں تہیہ کی ہے :

فادع از خوف و غم دوسواں باش پختہ مثل سنگ شوالماں باش

می و بد مارا پیام لا تحف می رساند بر مقام لا تحف

درس لا خوف علیکم می و بد تا دے دوسینہ آدم نہد

تا کجا ایس خوف دوسواں و ہراس اندر ایس کشور مقام خود شاس

اقبال نے خوف کے مضرت رساں پہلو پیش کر کے صرف اس سے بچنے کی تاکید ہی نہیں کی ہے بلکہ اس سے بچنے کے عملی طریقے بھی بتائے ہیں۔ قوت و طاقت کی بنا پر انسان خوف سے محفوظ رہ سکتا ہے :

اگر ہو بدن میں تو خوف ہے نہ ہراس اگر ہو بدن میں تو دل ہے بے دوساں جسے طایر متابع گراں بہا اس کو نسیم دند سے محبت ہے نے غم افلاں لیکن بدن میں ہو ہر قسم کے خوف کا علاج نہیں۔ اس کے لیے معرکہ آرائی اور ذوق و شوق ضروری ہے جو خوف پر غالب آسکتا ہے :

مثل کلیم ہو اگر سرگردا کوئی اب بھی درخت طرے آتی ہے باغ لا تحف

خوف کتا ہے کہ تیرب کی طرف تنہا نہ چلے شوق کتا ہے کہ تو مسلم ہے، میرا کاز چلے  
بے نیابت سوئے بیت اللہ پھر جاؤں گا کیا؟ عاشقوں کو روزِ عشرت نہ دکھلاؤں گا کیا؟  
خوف جان رکھتا نہیں کچھ دشت پیائے سہارے ہجرت مدفون تیرب میں ہی مخفی ہے راز

گوسلامت عمل شامی کی ہر اہی میں ہے عشق کی لذت مگر خطروں کی جا بھی میں ہے  
آہ! یہ عقل زیاں اندیش کیا چالاک ہے! اور تاثر آدمی کا کس قدر بے باک ہے!

اور یہ شوق، صدق و یقین سے پیدا ہوتا ہے اور جسے صدق و یقین کی دولت حاصل ہو جائے اسے سب کچھ مل جاتا ہے۔ اور ہر قسم کے امراض خبیثہ سے نجات ہو جاتی ہے :  
مقام شوق بے صدق و یقین نیست یقین بے محبت روح الامیں نیست  
گر از صدق و یقین داری نصیبی قدم بیاک نہ کس در کیس نیست  
لیکن ان تمام امراض خبیثہ کا اصل علاج توحید ہے :

تا عصائے لالہ داری بدست ہر طلسم خوف را خواہی شکست  
ہر کہ حق باشد چوں جان اندر تش غم نگر و پیش باطل گردنش  
خوف را درینہ آوارہ نیست خاطرش مرعوب غیر اللہ نیست  
’رموز بیخودی‘ میں اقبال نے در معنی ایس کہ یاس و حزن و خوف ام الغیث است و قاطع حیات و توحید از الہ ایس امراض خبیثہ می کند، میں اس مسئلہ کو نہایت دل نشیں طور پر پیش کیا ہے۔

اقبال یاس و حزن و خوف کے ساتھ ساتھ حب غیر اللہ کو بھی ایک سبلی قدر سمجھتے ہیں۔ حب غیر اللہ میں وہ

حب مال و دولت و حب وطن حب خوش واقربا و حب زن سب کو شامل سمجھتے ہیں۔ اور اس کا علاج بھی توحید ہی قرار دیتے ہیں۔

تقلید۔ باب سوم میں ہم دیکھ آئے ہیں کہ اقبال اجتہاد اور تجدید کے کس قدر قائل ہیں۔ اور تقلید ان کی نگاہ میں کفر سے کسی طرح کم نہیں۔ انہوں نے بارہا اپنے استاد اور گھر زمیں تقلید کے تباہ کن اثرات سے ہمیں متنبہ کیا ہے۔ اور اجتہاد پر زور دیا ہے۔ اجتہاد کی اہمیت کے پیش نظر اقبال اجتہاد پر ایک رسالہ رقم فرمانا چاہتے تھے۔ بلکہ اسے تحریر بھی کر لیا تھا لیکن چونکہ وہ اس سے مطمئن نہ تھے اس لیے اسے شائع نہ کیا گیا۔



اس کا ذکر اقبال نے بارہا اپنے خطوط میں کیا ہے: "میں نے ایک رسالہ اجتہاد پر لکھا تھا مگر چونکہ میرا دل بعض امد کے متعلق خود مطمئن نہیں۔ اس واسطے اس کو اب تک شائع نہیں کیا۔" ایک اور خط میں لکھتے ہیں "عبادات کے متعلق کوئی ترمیم و تیغ میرے پیش نظر نہیں ہے۔ بلکہ میں نے اپنے مضمون اجتہاد میں ان کی ازلیت و ابدیت پر دلائل قائم کرنے کی کوشش کی ہے۔ ہاں معاملات کے متعلق بعض سوالات دل میں پیدا ہوتے ہیں۔ اس ضمن میں چونکہ شریعت احادیث دینیہ و احادیث جن کا تعلق معاملات سے ہے، کا مشکل سوال پیدا ہو جاتا ہے۔ ابھی تک میرا دل اپنی تحقیقات سے مطمئن نہیں ہوا۔ اس واسطے وہ مضمون شائع نہیں کیا گیا۔" غلام مصطفیٰ صاحب تبسم کو لکھتے ہیں "کچھ مدت ہوئی میں نے اجتہاد پر ایک مضمون لکھا تھا۔ مگر دورانِ تحریر میں اس کا احساس ہوا کہ یہ مضمون اس قدر آسان نہیں جیسے میں نے اسے ابتدا میں تصور کیا تھا۔ اس پر تفصیل سے بحث کرنے کی ضرورت ہے۔ موجودہ صورت میں وہ مضمون اس قابل نہیں کہ لوگ اس سے فائدہ اٹھا سکیں۔ کیونکہ بہت سی باتیں جن کو مفصل لکھنے کی ضرورت ہے اس مضمون میں نہایت مختصر طور پر محض اشارۃً بیان کی گئی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ میں نے اسے آج تک شائع نہیں کیا۔ اب میں انشاء اللہ اسے ایک کتاب کی صورت میں منتقل کرنے کی کوشش کروں گا۔ جس کا عنوان یہ ہوگا:

#### ISLAM AS I UNDERSTAND IT.

مقصود یہ ہے کہ کتاب کا مضمون میری ذاتی رائے تصور کیا جائے جو ممکن ہے غلط ہو۔ اقبال کے خیال میں تقلید بہت سی اعلیٰ صفات کو ختم کر دیتی ہے۔ اور اسی لیے وہ بارہا اس سے خبردار کرتے ہیں۔ وہ فکر و عمل کے لیے سم قائل ہے:

ہند میں حکمت دیں کوئی کہاں سے سکھے      نہ کہیں لذت کردار نہ افکار عسوق  
حلقہ شوق میں وہ جرات اندیشہ کہاں      آہ! محکومی و تقلید زدال تحقیق!

نظر آتے نہیں بے پردہ حقائق ان کو      آنکھ جن کی ہوئی محکومی و تقلید سے کود  
زندہ کر سکتی ہے ایرانِ عرب کو کوثر      یہ فرنگی مدینیت کر جو ہے خود لب گور

تقلید فکر و عمل کے علاوہ تخیل کو بھی ختم کر دیتی ہے:

کس حد جہاں مام ہوئی مرگِ تخیل      ہندی بھی فرنگی کا مقلد، عجی بھی!  
بھوکو قریبی غم ہے کہ اس دود کے بہاؤ      کھو بیٹھے ہیں مشرق کا سرمدِ لب بھی!

فکر و عمل اور تخیل کا تو ذکر کیا، تقلید تو خود کشی اور موت ہے بلکہ اس سے بھی بدتر:

تقلید کی روش سے تو بہتر ہے خود کشی      رستہ بھی دھونڈ، خضر کا سودا بھی چھوڑ دے  
مانندِ غامہ تیری زباں پر ہے حرفِ غیر      بیگانہ شے پہ نازش، بیجا بھی چھوڑ دے  
اسی غزل کا ایک اور شعر جو انتخاب میں نہ آسکا:

مینا رول پر اپنے خدا کا نزول دیکھ      اور انتظارِ ہندی و صلیبی بھی چھوڑ دے  
تقلیدِ قلب و نظر کی رہنمائی ہے:

یہاں مرض کا سبب ہے غلامی و تقلید      وہاں مرض کا سبب ہے نظامِ جمہوری  
نہ مشرق اس سے بری ہے نہ مغرب اس سے بری      جہاں میں مام ہے قلب و نظر کی رہنمائی  
تقلید تلاشِ حق کی راہ میں ایک ایسا سنگِ گراں ہے کہ جب تک اسے راستہ سے ہٹایا نہ جائے حقیقت تک رسائی ناممکن ہے

چاک کن پیرا ہن تقلید را      تا بیا سوزی از دو توحید را  
تقلید کے خلاف اقبال نے کس قدر لطیف انداز سے یہ ثبوت پیش کیا ہے:

اگر تقلید بومے شیوہ خوب      پیغمبر ہم روہ احب اور فتنے  
یوں تو اقبال ہر قسم کی تقلید کے خلاف ہیں لیکن تقلیدِ فرنگی تو ان کے خیال میں گنا و عظیم ہے۔ ایک ایسا گناہ جس کا کفارہ ممکن نہیں۔ کس کس انداز سے اور کتنے مقامات پر انہوں نے تقلیدِ فرنگی سے خبردار کیا ہے:



ہمک خویش ثنائی امیر است دیش آگاہ و چشم او بصیر است  
 ز پنداری کرست از مندا فرنگ ہنوز اند طلسم او اسیر است  
 جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے اقبال صرف ایک موقع پر تقلید کی اجازت دیتے ہیں۔  
 نہ صرف اجازت دیتے ہیں بلکہ اسے ضروری سمجھتے ہیں۔ ان کے خیال میں زمانہ  
 انحطاط میں تقلید اجتہاد سے اولیٰ تر ہے۔ زمانہ انحطاط میں فرد اور قوم کی ذہنی  
 صلاحیتیں ماؤف ہو جاتی ہیں اور وہ اس سطح پر آجاتے ہیں کہ اپنا برا بھلا سوچنے  
 کی صلاحیت کھودیتے ہیں۔ ہر چکار چیز کو سونا سمجھ کر اس کی طرف ہاتھ بڑھاتے  
 ہیں۔ ہر ایک سے مرعوب ہو جاتے ہیں۔ اپنی ہر چیز کو بدتر اور دوسروں کی ہر بات کو  
 بہتر سمجھتے ہیں۔ اس حالت میں ضروری ہے کہ آزادی فکری عمل کو محدود کر دیا جائے  
 وگرنہ اس کا نتیجہ تباہی اور بربادی کے سوا اور کچھ ممکن نہیں،

آزادی افکار سے ہے ان کی تباہی رکھتے نہیں جو فکر و تدبیر کا سلیقہ  
 ہو فکر اگر خام تو آزادی افکار انسان کو حیوان بنانے کا طریقہ؛  
 قوم اگر انحطاط کے اس دور پر پہنچ چکی ہو اور فکر و تدبیر کا سلیقہ ختم ہو گیا ہو۔ تو  
 اس کے لیے اجتہاد سے تقلید بہتر ہے۔ اقبال نے 'رموز بے خودی' میں 'در معنی'  
 اس کو در زمانہ انحطاط تقلید از اجتہاد اولیٰ تر است میں اس مسئلہ پر بحث کی  
 ہے اور یہ بھی بتایا ہے کہ کس کی تقلید کرنی چاہیے اور کیوں:

معمول گرد و جو تقویم حیات ملت از تقلید می گیر و ثبات  
 راہ آباد کہ اس بحیثیت است معنی تقلید ضبط ملت است

اے پریشاں محفل ویرینات مرد شمع زندگی در صیغہ است  
 نقش بر دل معنی توحید کن چارہ کا یہ خود از تقلید کن  
 اجتہاد اندر زمان انحطاط قوم را بر مہم می بچد بساط  
 ز اجتناب و عالمان کم نظر اقتدار در رنگان محفوظ تر

عقل آیات ہوس فرمودہ نیست کار پا کاں از عرض آلودہ نیست  
 فکر شاں رسید ہی باریک تر درخشاں با مصطفیٰ نزدیک تر

ان سبلی اقدار کے علاوہ اقبال 'شک' غلط رواداری۔ ضعف اور سکون وجود  
 کے بھی سخت خلاف ہیں۔ لیکن چونکہ ان تمام سبلی اقدار کا ذکر یقیناً۔ رواداری۔  
 قوت اور عمل کے ساتھ کیا جا چکا ہے اس لیے یہاں ان کی تکرار بے کار ہے۔



## باب ششم اجتماعی اقدار (ایجابی)

اقبال کے خیال میں فرد اپنی خودی کو صرف اس وقت بلند کر سکتا ہے جب اس میں کچھ ایجابی اقدار موجود ہوں اور وہ اپنے آپ کو سلبی اقدار سے محفوظ رکھ سکے۔ ہم ان ایجابی اور سلبی اقدار کا مطالعہ گذشتہ ابواب میں کر چکے ہیں۔ لیکن افراد میں ایجابی اقدار کی موجودگی اور سلبی اقدار کی غیر موجودگی صرف ایسے معاشرہ میں ممکن ہے جس میں خود کچھ خصوصیات موجود ہوں۔ اگرچہ اقبال نے افلاطون کی طرح ایک معنی ریاست کا مکمل اور جامع نقشہ پیش نہیں کیا ہے لیکن 'رموز بے خودی' میں اقبال نے اس جماعت کے عناصر ترکیبی پیش کئے ہیں جسے وہ قائم کرنا چاہتے ہیں۔ علاوہ ازیں موجودہ سماجی۔ سیاسی۔ معاشی اداروں پر تنقید کرتے ہوئے اقبال نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے، ان کو بنیاد بنا کر اس جماعت کے متعلق کچھ تفصیلات حاصل کی جاسکتی ہیں۔ یقیناً یہ جماعت وہی ہے جس کا قیام اسلام کا مقصد عظیم ہے۔

ہمارا موضوع اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ ہم اس جماعت اور اس کے عناصر پر مفصل بحث کر سکیں۔ یہاں ہمارا مقصد صرف یہ دیکھنا ہے کہ کسی جماعت میں وہ کونسی ایجابی اور سلبی قدریں ہیں جن کی موجودگی اور غیر موجودگی اس کے افراد کی شخصیت کے استحکام کے لیے ضروری اور لازمی ہے۔ اقبال کے نزدیک مقصد اعلیٰ شخصیت کا استحکام اور ان کی توسیع ہے۔ ہر وہ چیز جو اس مقصد اعلیٰ کے حصول میں معاون و مددگار ہو خیر ہے۔ اور جو اس کے حصول کی راہ میں حائل ہو شر ہے۔ علوم۔ فنون۔

معیشت۔ سیاست۔ یہاں تک کہ مذاہب کا فیصلہ بھی صرف شخصیت کے نقطہ نظر سے کرنا چاہیے۔ معاشرہ کو بھی وہ اسی زاویہ سے دیکھتے ہیں۔ اگر معاشرہ افراد کی شخصیت کے استحکام میں معاون و مددگار ہے تو اچھا ہے وگرنہ نہیں۔ معاشرہ کے اچھے اور بُرے ہونے کا معیار افراد کی خودی کی توسیع ہے نہ کہ خود معاشرہ کی بقا۔ استحکام یا توازن وغیرہ۔

فرد اور جماعت۔ مسکو تو یہ سیاسیات اور عمرانیات کا ہے کہ فرد اور جماعت میں کیا تعلق ہونا چاہیے اور ان دونوں میں کون زیادہ باوقفت ہے۔ لیکن اقبال کے نظریہ خودی اور بے خودی کی بحث میں اس کا کم از کم مختصراً ذکر ناگزیر ہے۔ باوقفت تو دونوں میں نہ فرد کی وقفت سے انکار ممکن ہے اور نہ معاشرہ کی اہمیت سے۔ انسان سماجی حیوان ہے۔ بغیر معاشرہ کے وہ یا تو حیوان ہو سکتا ہے یا دیوتا۔ لیکن اس کا انسان بننا ناممکن ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ انسان ارتقاء کی جس منزل پر اس وقت ہے، اس منزل پر تو معاشرہ کی مدد کے بغیر اس کا زندہ رہنا بھی ناممکن ہے۔ راہ ارتقاء میں جو حیوان جتنا آگے ہے اس کے بچے اپنی زندگی کے قیام اور وجود کے لیے گروہ کے استغنیٰ زیادہ محتاج ہیں۔ اور چونکہ انسان اس سلسلہ میں سب سے زیادہ تیز گام ہے۔ اس لیے انسان کا بچہ سب سے زیادہ محتاج ہے۔ معاشرہ اسے صرف زندہ ہی نہیں رکھتا بلکہ ایک معنی میں اسے زندگی بخشتا ہے۔ اور اس طرح اس کی 'حیوانیت' اور 'انسانیت' دونوں معاشرہ ہی کی مرہون منت ہیں۔ اس کے برخلاف اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ معاشرہ کا ایک فرد وصفت جزو اس کے افراد ہوتے ہیں۔ افراد کے بغیر معاشرہ کا تصور مشکل ہے۔ معاشرہ کے لیے علمی۔ ادبی۔ فنی۔ تمدنی ادارے۔ آئے والی نسلیں۔ نظریات۔ اصول۔ عقائد۔ تاریخی روایات یہ سب بہت ضروری ہیں۔ ان اجزائے ترکیبی کے بغیر معاشرہ کا وجود ممکن نہیں لیکن موجودہ افراد کی اہمیت سے بھی انکار ممکن نہیں۔ عمرانیات کا طالب علم انہیں مرکزی حیثیت نہ دے تو نہ دے لیکن اس کے باوجود ان کی اہمیت کا منکر نہیں ہو سکتا۔



فرد اور معاشرے کے تعلق کو ہم تشبیہاً لکھ کر دیکھ سکتے ہیں۔ لیکن یہ تشبیہ بھی ہماری کچھ زیادہ مدد نہیں کر سکتی۔ کون سا کل اور کیسے اجزا؟

انماج کے ایک ڈھیر کو بھی تو لکھا جاسکتا ہے۔ ان دانوں کو جن سے وہ ڈھیر ڈھیر بنا ہے۔ اجزا کہنے میں تامل ہو تو ہو بہر حال اس ڈھیر کو تو ڈھیر ہی لکھا جائے گا۔ اس میں تو کوئی ٹک ہر نہیں کہ فرد اور جماعت کا تعلق اس قسم کا سپاٹ۔ مصنوعی اور وقتی تعلق تو ہرگز نہیں۔ اس سے ایک قدم آگے بڑھئے۔ مشین اور اس کے پرزوں کے تعلق کو لیجئے۔ دانوں کو نہ آپس میں کوئی تعلق تھا اور نہ ڈھیر سے کوئی مطلب۔ لیکن مشین میں ہر پرزہ دوسرے پرزوں سے متعلق ہے۔ اور تمام پرزے مجموعی طور پر ایک مشین کہلاتے ہیں۔ اصل وقت پرزوں کی ہے۔ مشین صرف ان کے مجموعے کا نام ہے۔ ہر پرزے الگ الگ کر دیجئے مشین کا وجود ختم۔ پرزے مصنوعی اور وقتی طور پر آپس میں مائیئے جاتے ہیں۔ جب تک تمام پرزے ٹھیک طریقے سے کام کرتے ہیں۔ مشین ٹھیک ہے۔ لیکن ایک پرزے کی خرابی سے مشین بے کار ہے۔ اس خراب پرزے کی جگہ ٹھیک پرزہ فٹ کر دیجئے۔ یا اسی خراب پرزہ کو ٹھیک کر دیجئے۔ مشین پھر کام کرنے لگے گی۔ مشین کے وجود کا تمام تر انحصار پرزوں کے وجود۔ ان کی ٹھیک حالت اور ان کے آپس میں مل جل کر کام کرنے پر ہے۔ اگر یہ مفکرین ہابز اور لاک نے معاہدہ عمرانی کے ذریعہ ریاست کو کچھ اسی قسم کا میکا کی اور مصنوعی وجود عطا کرنے کی ناکام کوشش کی ہے۔ لیکن جہاں تک جماعت اور فرد کا تعلق ہے یہ میکا کی نظریہ کسی صحت میں بھی قابل قبول نہیں۔ افراد بے جان پرزے نہیں اور معاشرہ ان کا بے مقصد مجموعہ نہیں۔ کہ جب چاہا افراد نے اسے بنایا اور جب چاہا ختم کر دیا۔ معاشرہ ایک قدرتی چیز ہے۔ جسے افراد نے نہیں بنایا بلکہ اس نے افراد کو صحیح معنوں میں افراد اور انسان بنایا ہے۔ جو انہیں حیوانیت کی سطح سے اٹھا کر انسانیت کی سطح پر لایا ہے۔ اس کا وجود افراد کی بیرونی اور خارجی طاقت کے رحم و کرم پر نہیں بلکہ افراد کے مصنوعی وجود کا انحصار اس کے رحم و کرم پر ہے۔

نظریہ انفرادیت بھی اس میکا کی نظریہ سے کچھ زیادہ دور نہیں۔ اس کی رو سے ہر فرد اپنی دنیا آپ ہے۔ اور کسی دوسرے شخص یا جماعت کو اس بات کا حق حاصل نہیں کہ وہ اس فرد کی نجی۔ شخصی اور ذاتی زندگی میں مداخلت کرے۔ ہر شخص آزاد ہے۔ اور انفرادی حقوق کا مالک۔ یہ حقوق پیدائشی اور قدرتی ہوتے ہیں۔ جماعت انہیں عطا نہیں کرتی، اور اسی لیے چھین بھی نہیں سکتی۔ معاشرہ اور ریاست افراد کے مجموعہ کا نام ہے اور ان کا کام صرف منفی قسم کا ہے۔ یعنی وہ اس بات کا خیال رکھیں کہ کوئی دوسرا شخص یا خود معاشرہ کسی فرد کے حقوق کو پامال نہ کرے۔ اور اسے اس کی اپنی راہ پر چلنے دے۔ کیونکہ صرف اسی طریقے سے وہ فرد اپنی شخصیت کو مستحکم کر سکتا ہے۔ معاشرہ اگرچہ افراد کے لیے فائدہ مند بھی ہے۔ لیکن افراد کو اس کا خیال رکھنا چاہیے کہ وہ ان کے معاملات میں زیادہ مداخلت نہ کرے۔ معاشرہ کے وجود کا اگر کوئی جواز ہے تو صرف ایک۔ افراد کا مفاد۔ دیگر معاشرہ حقیقتاً ایک مصنوعی ادارہ ہے جس کے وجود کا انحصار افراد کے رحم و کرم پر ہے۔ باوقت افراد ہیں نہ کہ معاشرہ۔ افراد قدر بالذات ہیں۔ جماعت کی وقت کا انحصار افراد کے مفاد کی محافظت میں پنہاں ہے۔ اور اس طرح اس میں اگر کوئی قدر ہے بھی تو صرف قدر بالواسطہ۔ جو افراد کے واسطے سے اسے حاصل ہے۔ یہ نظریہ اس حقیقت کو فراموش کر دیتا ہے کہ زندگی ایک مسلسل رو ہے۔ ازل سے لے کر اب تک۔ فرد اس کی ابتداء اور انتہا۔ صرف ایک آئی ٹو ہے۔ ایک وقتی اور عارضی لمحہ۔ یہ اگرچہ حقیقی ہے۔ لیکن ایک ایسی حقیقت جس کے وجود کا انحصار معاشرہ اور جماعت پر ہے۔ علاوہ ازیں نہ فرد اور جماعت کو ایک دوسرے کا مستقل دشمن قرار دینا جائز ہے اور نہ بغیر فرائض کے حقوق کا تعین ممکن ہے۔ نظریہ انفرادیت منطقی طور پر نرا حجت پر ختم ہوتا ہے۔ اور عملی طور پر اس کا نتیجہ سرمایہ داری ہے۔ اس کے برخلاف وہ نظریہ ہے جس کی رو سے معاشرہ اور اس کی قانونی شکل ریاست) ایک جسم نامی ہے اور افراد اس جسم نامی کے مختلف اعضاء۔ افراد کی حیثیت صرف عارضی ہے جو آتے رہتے ہیں جاتے رہتے ہیں۔ معاشرہ کا وجود



مستقل اور پائیدار ہے۔ اس کا اپنا ارادہ ہے۔ وہ شعور کا مالک ہے جو اسے عامہ کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ یہ اسے عامہ افراد کے ارادے سے بالا اور برتر ہے۔ جماعت کا وجود افراد پر منحصر نہیں بلکہ افراد کا وجود جماعت کا سرہون منت ہے۔ افراد جماعت کے خلاف کسی بھی قسم کے حقوق کے مالک نہیں ہوتے۔ اصل چیز فرائض ہیں نہ حقوق۔ فرائض معاشرہ مقرر کرتا ہے اور افراد کو ان سے مفر نہیں۔ حقوق صرف وہ مراعات ہیں جو معاشرہ افراد کو ان کے فرائض کی ادائیگی کے لیے عطا کرتا ہے تاکہ افراد اپنے فرائض بدرجہ احسن ادا کر سکیں۔ اور چونکہ حقوق معاشرہ کے عطا کردہ مراعات ہیں اس لیے یہ حقوق معاشرہ کے خلاف ہو ہی نہیں سکتے معاشرہ انہیں عطا کرتا ہے اور اگر افراد ان مراعات سے فائدہ نہ اٹھائیں اور اپنے فرائض کو ادا نہ کریں تو معاشرہ ان سے یہ حقوق واپس بھی لے سکتا ہے۔ بعض عینیت پسند مفکرین تو اس ضمن میں اتنے انتہا پسند ہیں کہ انفرادی زندگی اور انفرادی آزادی تک کے قائل نہیں۔ اور افراد کا ان پر کوئی حق نہیں مانتے۔ معاشرہ کی بھلائی اور بہبودی کے لیے افراد کو ان انفرادی حقوق سے محروم کیا جاسکتا ہے۔ اس نظریہ کی رو سے جماعت قدر بالذات ہے اور افراد صرف قدر بالواسطہ۔ ان کی حیثیت صرف ثانوی ہے۔ اور ان کے وجود کا مقصد معاشرہ کی خدمت اور اسے مستحکم کرنا اور رکھنا ہے۔

فرد اور جماعت کے تعلق کا یہ نظریہ کچھ حد تک تو ضرور ٹھیک ہے۔ کم از کم مندرجہ بالا تمام نظریات سے بہتر ہے۔ معاشرہ ایک جسم نامی ہے جس کا اپنا وجود اپنی شخصیت۔ اپنا شعور اور اپنا ارادہ ہے جس کے مستحکم ہونے۔ ترقی کرنے اور دوبہ انحطاط ہونے کے اپنے قوانین ہیں۔ افراد اس کے اعضاء ہیں۔ اور اعضاء کو جسم نامی پر ترجیح دینا ناممکن ہے۔ لیکن اس نظریہ میں اعتدال قائم رکھنا مشکل ہے۔ اور اس لیے عملی طور پر اس نظریہ کا نتیجہ ہمہ گیر ریاستوں کا قیام ہو جاتا ہے۔ اور ریاست کو وہ تہہ بخش دیا جاتا ہے جو میبگل نے دیا ہے۔ علاوہ ازیں اگر اس تمثیل کو تمثیل کی بجائے حقیقت سمجھ لیا جائے اور فرد اور جماعت اور جسم نامی اور اعضاء کے تعلقات کو

بالکل ایک دوسرے کے متوازی بنانے کی کوشش کی جائے تو معاشرہ کو شخصیت۔ شعور اور ارادہ کا حامل قرار دینے کے علاوہ تمام اعضاء میں تقسیم بھی کرنا پڑے گا۔ شاعر قوم کی اسکھ سہی اور مفکر اس کا وایع۔ لیکن یہ صرف تشبیہ ہے اور وجہ تشبیہ صرف صرف ایک ہے اس وجہ تشبیہ کو تمام ذات پر عائد کر دینا تو مضحکہ خیز ہے۔ اور اس کا نتیجہ قدیم مصری معاشرہ۔ افلاطون کی مینی ریاست یا ہندوؤں کی ذات پات کی شکل میں ظاہر ہوگا۔ اس انتہا پسندی کو اقبال نے اگسٹ کوٹنے کی زبان سے ادا کر دیا ہے۔

بہاؤی آدم اعضاء کی گنگر اندھ ہما نخل را شاخ و برگ و برند  
دماغ از خود زانست از غفلت است اگر پا ز میں ساست از غفلت است  
یکے کار فرما، یکے کار ساز نیاید ز محمود کار یا ز با  
نہ بینی کہ از قسمت کار زیت سر یا چمن می شود و خار زیت  
انفرادیت نے معاشرہ کو فرد پر سے قربان کر دیا۔ اور اس نظریے نے فرد کو معاشرہ پر سے ایک نظریہ اس انتہا پر ہے اور دوسرا اس انتہا پر۔ افراد و تقریب کی بنا پر کوئی سانچہ بھی قابل قبول نہیں۔ نہ فرد کو جماعت پر سے قربان کیا جاسکتا ہے۔ اور نہ جماعت کو فرد پر سے۔ دونوں کی اپنی اپنی شخصیت ہوتی ہے۔ اور ایک کی شخصیت بغیر دوسرے کی مدد کے استحکام حاصل نہیں کر سکتی۔ انفرادیت اور اجتماعیت دو تضاد یا مختلف صفات نہیں ہیں بلکہ ایک علی الترتیب کے دو پہلو ہیں۔ اور یہ دونوں پہلو ایک دوسرے کے معادن و مددگار ہیں۔ ایک کے بغیر دوسرے کی ترقی ممکن نہیں۔ اگرچہ یہاں بھی یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ فرد کی شخصیت کو زیادہ باوقفت سمجھا جائے یا معاشرہ کی۔ لیکن اگر فرد اور معاشرہ دونوں کی شخصیت کے وجود کو مان لیا جائے تو یہ اختلاف بہت حد تک کم ہو جاتا ہے۔ گو یہ اختلاف نظری طرز پر صرف اس وقت ختم ہو سکتا ہے جب افراد اور معاشرہ دونوں ارتقا کی اس منزل پر پہنچ جائیں جہاں ان دونوں میں مطلق کوئی اختلاف باقی نہ رہے۔ عملی طور پر یہ ناممکن کی



حد تک مشکل ہے۔ یہ وہ مقصد عظیم ہے جس کے حصول کی جدوجہد میں انسانی ترقی کا راز مضمر ہے۔

اقبال کے نظریات میں ارتقاء کے متعلق کچھ کتنا تحصیل حاصل ہے۔ اقبال کے تقریباً تمام نظریات میں ایک خاص ارتقا مکتا ہے۔ فرد اور جماعت اور خودی اور بخودی کے تعلق میں بھی یہ ارتقا موجود ہے۔ اقبال شروع میں جماعت کو جسم نامی سمجھتے تھے اور افراد کو اس کے اعضاء۔ اس نظریہ کو انہوں نے نہایت واضح طور پر اپنے ایک لکچر "ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر" میں پیش کیا ہے۔ اقبال نے یہ لکچر ۱۹۱۷ء کے آغاز میں انٹرنیٹ میٹلیم - اے۔ او کالج علیگڑھ میں دیا تھا۔ اس لکچر میں فرد اور جماعت کے متعلق فرماتے ہیں "فرد فی غلبہ ایک جتنی اعتباری ہے۔ یا یوں کہیے کہ اس کا نام ان مجردات عقلیہ کی قبیل سے ہے جن کا حوالہ دے کر عمرانیات کے مباحث کے سمجھنے میں آسانی پیدا کر دی جاتی ہے۔ بالفاظ دیگر فرد اس جماعت کی زندگی میں جس کے ساتھ اس کا تعلق ہے بمنزلہ ایک عارضی و آئی لمحہ کے ہے۔ اس کے خیالات اس کی تمنائیں، اس کا طرز زندگی، اس کے جملہ قواعد و داعی و جسمانی بلکہ اس کے ایام زندگی کی تعداد تک اس جماعت کی ضروریات و حوائج کے سانچے میں ڈھلی ہوئی ہے جس کی حیات اجتماعی کا وہ محض ایک جزوی پیکر ہے۔ فرد کے افعال کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ وہ بہ سبیل اضطراب و بلا ارادہ کسی ایک خاص کام کو جو جماعت کے نظام نے اس کے سپرد کیا ہے انجام دے دیتا ہے۔ اور اس لحاظ سے اس کے مقاصد کو جماعت کے مقاصد سے مخالف کی بلکہ تضاد مطلق ہے۔ جماعت کی زندگی بلا لحاظ اپنے اجزائے ترکیبی یعنی افراد کی کے بالکل جداگانہ ہوتی ہے۔۔۔۔۔ اگرچہ قوم کی ذہنی و داعی قابلیت کا دھارا افراد ہی کے دماغ میں سے ہو کر بہتا ہے لیکن پھر بھی قوم کا اجتماعی نفس ناطقہ جو مدرک کلیات و جزئیات اور خیر و مرید ہے بجائے خود ضرور موجود ہوتا ہے۔" جمہوری رائے اور قومی فطرت 'و مجملے ہیں جن کی وساطت سے ہم موموم و مبہم طور پر اس نہایت ہی اہم حقیقت کا اعتراف کرتے ہیں۔

کر قومی ہستی ذوی القتل اور ذوالارادہ ہے۔ از وہام خلایق۔ جلسہ عام۔ جماعت انتظامی فرقہ مذہبی اور مجلس مشاورت وہ مختلف ذرائع ہیں جن سے قوم اپنی تدوین و تنظیم کا کام لے کر وحدت و ادراک کی غایت کو حاصل کرتی ہے۔۔۔۔۔ قوم ایک جداگانہ زندگی رکھتی ہے۔ یہ خیال کہ اس کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ اپنے موجودہ افراد کا محض ایک مجموعہ ہے۔ اصولاً غلط ہے۔ اور اسی لیے تمدنی و سیاسی اصلاح کی تمام وہ تجاویز جو اس مفروضہ پر مبنی ہوں بہت احتیاط کے ساتھ نظر ثانی کی محتاج ہیں۔ قوم اپنے موجودہ افراد کا مجموعہ ہی نہیں ہے بلکہ اس سے بہت کچھ بڑھ چڑھ کر ہے۔ اس کی ماہیت پر اگر نظر غائر ڈالی جائے تو معلوم ہو گا کہ یہ غیر محدود و لا متناہی ہے۔ اس لیے کہ اس کے اجزائے ترکیبی میں وہ کثیر التعداد آنے والی نسلیں بھی شامل ہیں جو اگرچہ عمرانی مدنظر کے فوری غما کے پرلی طرف واقع ہیں۔ لیکن ایک زندہ جماعت کا سب سے زیادہ اہم جز تصور ہونے کے قابل ہیں۔ علم الحیات کے اکتشافات جدیدہ نے اس حقیقت کے چہرہ پر سے پردہ اٹھایا ہے کہ کامیاب حیوانی جماعتوں کا حال ہمیشہ استقبال کے تابع ہوتا ہے مجموعی حیثیت سے اگر نفع پر نظر ڈالی جائے تو اس کے وہ افراد جو ابھی پیدا نہیں ہوئے۔ اس کے موجودہ افراد کے مقابلے میں شاید زیادہ بدیہی الوجود ہیں۔ موجودہ افراد کی فوری اغراض ان غیر محسوس و نامشہود افراد کی اغراض کے تابع بلکہ ان پر نشانہ کر دی جاتی ہیں جو نسل بعد نسل بتدریج ظاہر ہوتے رہتے ہیں۔ اس طویل اقتباس سے واضح ہو جاتا ہے کہ اقبال اس دور میں جماعت کو جسم نامی سمجھتے تھے اور افراد کو اس کے اعضاء۔ یہاں بھی الفاظ اور ترکیب بھی وہی مٹی ہیں جو اس نظریے کے حامیوں کی محبوب ترکیب ہیں۔ اس زمانے کے اشعار میں بھی اقبال نے اسی نظریے کو پیش کیا ہے۔

آبرو باقی تری ملت کی جمیت سے تھی جب یہ جمیت گئی دنیا میں رسوا تو ہوا



فرد قائم ربط ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں  
موج ہے دریا میں اور میر دل دیا کچھ نہیں

آنکھوں سے ہیں ہماری غائب ہزاروں انجم  
داخل ہیں وہ بھی لیکن اپنی برادری میں  
اک عمر میں نہ سمجھے اس کو زمین والے  
جو بات پا گئے ہم تھوڑی سی زندگی میں  
ہیں جذب باہمی سے قائم نظام ہمارے  
پوشیدہ ہے یہ نکتہ تاروں کی زندگی میں

چو سترہ شجر سے امید بہار رکھ میں اس خیال کو کس قدر لطیف انداز سے پیش کیا ہے  
ڈالی گئی جو فصل خزاں میں شجر سے ٹوٹ  
ہے لازوال حمد خزاں اس کے واسطے  
کچھ واسطہ نہیں ہے اسے برگ و بار سے  
ہے تیرے گشتاں میں بھی فصل خزاں کا دور  
خالی ہے جیب گل زر کا مل عیار سے  
جو نغز زن تھے خلوت اور اق میں طیور  
رخصت ہوئے ترے شجر سایہ دار سے  
شاخ بریدہ سے سبق اندوز ہو کر تو  
نا آشنا ہے قاعدہ دوزگار سے

ملت کے ساتھ رابطہ استوار رکھ

چو سترہ شجر سے امید بہار رکھ

بہر حال یہاں ہیں اس بات کا خیال رکھنا چاہیے کہ اقبال اس نظر پر کی انتہا پسند صفت  
کے کبھی قابل نہ تھے۔ اس دور اول میں بھی ہیں اقبال کے یہاں فرد اور اس کی شخصیت متی  
ہے۔ وہ اس کی ہستی کو مانتے ہیں۔ چاہے وہ اسے موج دریا سمجھتے ہوں یا شاخ شجر۔ اس کا  
وجود مجازی خیال کرتے ہوں یا اعتباری۔ وہ ایک جڑی منظر ہو یا عارضی اور آکنی لمحہ۔ بہر حال  
اس کی ہستی موجود ضرور ہے۔ اس کی شخصیت سے انکھ نہیں۔ یہ ضرور ہے کہ معاشرہ اور  
جماعت کی شخصیت اس انفرادی شخصیت سے زیادہ با وقعت ہے اور بہت ہی زیادہ  
با وقعت۔ لیکن انفرادی شخصیت بھی موجود ضرور ہے چاہے کسی صورت میں ہو اور کتنی  
ہی کم وقعت ہو۔

’اسرار خودی‘ اور ’رموز بے خودی‘ میں وہ ’انفرادی انا‘ اور ’قومی انا‘ کو بالترتیب  
پیش کرتے ہیں اور دونوں میں توازن قائم رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اب وہ فرد کو صرف  
جسٹی اعتباری اور عارضی اور آکنی لمحہ نہیں سمجھتے بلکہ قائم بالذات خیال کرتے ہیں۔ اس کی اپنی  
انفرادیت اور شخصیت ہے۔ وہ اپنی انا کا مالک ہے اور اس کا وجود حقیقی وجود ہے  
ان کی توسیع اور انفرادیت کا استحکام اس کا فرض اولیٰ ہے۔ لیکن اس کے باوجود یہاں  
بھی ہیں جماعت زیادہ با وقعت نظر آتی ہے اور فرد کی حیثیت ثانوی معلوم ہوتی ہے۔  
’رموز بے خودی‘ کی تمہید میں فردا حد ملت کے ربط کے متعلق جو اشارہ ہیں ان میں فرد کی  
شخصیت موجود ہے لیکن جماعت فرد سے برتر حیثیت کی مالک ہے۔ ’اسرار خودی‘  
میں فرد کی شخصیت اور ان کی توسیع کے متعلق مفصل بحث کی گئی ہے اور ’رموز بے خودی‘  
میں ’قومی انا‘ کے استحکام کے اصول اور قوانین پیش کئے گئے ہیں۔ دونوں کی حیثیت مقصد  
بالذات کی ہے۔ نہ فرد کو جماعت پر سے قربان کیا گیا ہے اور نہ جماعت کو فرد پر سے  
لیکن جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے ’رموز‘ کی تمہید میں اور جہاں جہاں بھی فرد و جماعت کے  
تعلق پر بحث کی گئی ہے ملت کو فرد پر برتری دی گئی ہے:

فرد اور رابطہ جماعت رحمت است  
جو ہر اور اکمال از ملت است  
آوازی با جماعت یا رہ باش  
دو فتنہ ہنگامہ آسرا رہ باش  
حزب ہاں کن گفتہ خیر البشر  
ملت شیطاں از جماعت دور  
فرد و قوم آمیز یک دیگر اند  
ملک و گوہر گہشتان داختر اند  
فرد سے گیر و ملت احترام  
ملت از افراد سے یا بد نظام  
فردا اندر جماعت گم شود  
قطرہ وسعت طلب قلم خود  
دردش ذوق نواز ملت است  
استلاب کاراد از ملت است  
پیکرش از قوم دہم بانش ز قوم  
ظاہر ش از قوم و پنهان ش ز قوم  
ہر زبان قوم گویا سے شود  
برو اسلاف پویا سے شود  
پختہ تر از گری صحبت شود  
تا بمعنی فرد ہم ملت شود



فرد تنها از مقاصد فانی است      فوٹن آشتگی را نائل است  
 قوم با ضبط آشنا گردانندش      نرم روشل صبا گردانندش  
 پابہ گل مانند شمشادش کند      دست و پابند و کہ آزادش کند  
 چون اسیر حلقہ آئیں شود  
 آہوے دم خوے او مشکیں شود

اقبال اس دور میں ملت کی شخصیت اور انا کو شخصی انا پر برتری دیتے ہیں،  
 سکندر رفت و شمشیر و طم رفت      خراج شہر و گنج کان و یم رفت  
 ام را از شہاں پائندہ تر دال      نمی بینی کہ ایرال ماند و جم رفت؟  
 آر تھر آر بری رموز بخودی کے انگریزی ترجمے کے دیباچہ میں رقمطراز ہیں یہ بات تو واضح  
 ہے کہ اگر اقبال کے نظریہ خودی کو معاشرہ سے الگ کر دیا جائے تو اس کا نتیجہ لامحدود  
 انفرادیت اور نزاجیت ہو جائے گا۔ لیکن اقبال کو صرف فرد اور اس کی شخصیت کے  
 استحکام ہی سے دلچسپی نہ تھی وہ اس کے ساتھ ساتھ ایک اعلیٰ معاشرہ کے ارتقاء کے بھی  
 متعمق تھے۔ اس معاشرہ کو وہ ملت کا نام دینا پسند کرتے تھے۔ صرف اس ملت کے ممبر  
 کی حیثیت سے ایک فرد قطابق اور تصادم کے اصولوں کے تحت اپنی خودی کو بلند کر سکتا  
 ہے۔ صرف ایسی اعلیٰ شخصیتوں کا اجتماع ہی ایک ایسی ملت کو وجود میں لاسکتا اور اسے  
 قائم رکھ سکتا ہے۔ اس طرح اقبال فرد کی آئندہ خودی کو محدود کر کے ایک طرف انفرادیت  
 سے بچ جاتے ہیں کیونکہ وہ فرد کو ایک اعلیٰ معاشرہ کا ممبر بنا دیتے ہیں اور دوسری  
 طرف معاشرہ کی قوت کو محدود کر کے ممبر گریٹ سے اپنا دامن پچا لیتے ہیں کیونکہ معاشرہ  
 کو وہ شخصیت کے استحکام کی راہ میں سنگ گراں نہیں بناتے بلکہ تصادم کا صرف ایک ذریعہ  
 غرض ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال اس دور میں ملت کو ایک قدر بالذات شخصیت مانتے ہیں۔

جس کا اپنا الگ وجود ہے اور اس کا مقصد قومی انا کا استحکام ہے لیکن اس کا وجود اختلاط  
 افراد کا نتیجہ ہے۔ اور وہ افراد کی شخصیت کے استحکام اور ان کی خودی کی بلندی کا ایک  
 ذریعہ ہے۔ اس کے قیام کا وجود صرف داخلی نہیں بلکہ خارجی بھی ہے۔ وہ اگرچہ ایک طرف  
 فطری اور قدرتی اجتماع ہے لیکن اس کا انحصار بہت کچھ افراد کے اختلاط پر ہے۔ وہ ذریعہ  
 بھی ہے اور مقصد بھی۔ جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے وہ اس دور میں فرد اور جماعت دونوں  
 کی شخصیتوں کے قائل ہیں اور دونوں میں توازن قائم رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ایک  
 کے بغیر دوسرے کا وجود اور ترقی ممکن نہیں۔ اس کے برخلاف دور اول میں سب کچھ  
 جماعت ہی ہے۔ فرد کی اس کے مقابلے میں کوئی خاص حیثیت اور وقعت نہیں۔ جماعت  
 مقصد ہے اور فرد صرف ایک ذریعہ۔ فرد کی زندگی کا وار و مدار جماعت پر ہے۔ اور  
 جماعت کا قیام صرف افراد پر منحصر نہیں بلکہ اس کے اجزائے ترکیبی بہت سے ہیں اور  
 ان میں سے ایک (اور وہ بھی سب سے زیادہ با وقعت نہیں) فرد ہے۔

تیسرے دور میں فرد کی وقعت اور زیادہ بڑھائی جاتی ہے اور صرف جماعت  
 کی قدر نسبتاً کم کر دی جاتی ہے۔ اب فرد کو جماعت سے زیادہ با وقعت سمجھا جاتا  
 ہے اور اقوام کی تقدیر کو افراد کے ہاتھوں میں دیدیا جاتا ہے اور اسی بنا پر اس دور میں  
 فرد کی تربیت پر زیادہ زور دیا جاتا ہے

افراد کے ہاتھوں میں ہے اقوام کی تقدیر      ہر فرد ہے ملت کے مقدر کا ستارہ  
 اگرچہ رموز بے خودی میں بھی وہ ملت کو اختلاط افراد ہی کا نتیجہ سمجھتے ہیں۔ لیکن اس کے  
 باوجود اس دور میں ملت کی شخصیت کو افراد کی شخصیت پر برتری حاصل ہے۔ اس آخری  
 دور میں فرد معاشرہ سے زیادہ با وقعت ہو جاتا ہے۔ بہر حال اس دور میں بھی اقبال  
 ملت کی شخصیت کے قائل ہیں اور اس کے استحکام کے اصول پیش کرتے ہیں۔ وہ دراصل  
 اور دوم میں بھی انہوں نے قومی انا کے استحکام کے اصول پیش کئے ہیں۔ جن میں کچھ فرد



کی شخصیت کے استحکام کے مطابق ہیں اور کچھ مختلف جماعت کی زندگی بالفاظ اپنے اجزائے ترکیبی یعنی افراد کی زندگی کے بالکل جدا گانہ ہوتی ہے اور جس طرح ایک جسم ذوی الاعضاء میں بعض ہونے کی حالت میں بعض دفعہ خود بخود بلا علم و ارادہ اپنے اندر ایسی قوتوں کو برانگیختہ کر دیتا ہے جو اس کی زندگی کا موجب بن جاتی ہیں۔ اسی طرح ایک قوم جو مخالف قوتوں کے اثرات سے تقیم الحال ہو گئی ہو بعض دفعہ خود بخود رد عمل کرنے والی قوتوں کو پیدا کر لیا کرتی ہے۔ مثلاً قوم میں کوئی زبردست دل و دماغ کا انسان پیدا ہو جاتا ہے۔ یا کوئی نئی تخیل نمودار ہوتی ہے یا ایک ہمہ گیر مذہبی اصلاح کی تحریک برائے کار آتی ہے جس کا اثر یہ ہوتا ہے کہ قوم کے قوائے ذہنی و روحانی تمام باغی اور سرکش قوتوں کو اپنا مطیع و منقاد بنانے اور اس مواد فاسد کو خارج کر دینے سے جو قوم کے نظام جہانی کی صحت کے لیے مضر تھا قوم کو نئے سرے سے زندہ کر دیتے ہیں اور اس کی اصلی توانائی اس کے اعضاء میں عود کر آتی ہے۔ "اقوام کے لیے سب سے زیادہ مہتمم باتان عقدہ فقط یہ عقدہ ہے" دخواہ اس کی نوعیت تمدنی قرار دی جائے خواہ اقتصادی خواہ سیاسی کہ قومی ہستی کا سلسلہ بلا انقطاع کس طرح قائم رکھا جائے۔ مٹنے یا معدوم ہوجانے کے خیال سے قومیں لمبی دینی ہی خائف ہیں جیسے افراد۔ کسی قوم کی مختلف عقلی یا غیر عقلی قابلیتوں اور استعدادوں کے محاسن کا اندازہ ہمیشہ اسی غایت الغایات سے کرنا چاہیے۔

پھنجال از فروماے پے سپر	مہبت تعویم امم پائندہ تر
در سفر یار است و صحبت قائم است	فردہ گیر است و ملت قائم است
فرد برے خیز و از مشت لگے	قوم زاید از ولی صاحب دے
فرد پر شصت و ہفتاد است دہس	قوم ماصد سال مثل یک نفس
زندہ فرد از ارتباط جان و تن	زندہ قوم از حفظ ناموس کمن

مرگ فرد از خشکی رود حیات  
گرچہ ملت ہم ہمیر و مشہل فرد  
مرگ قوم از ترک مقصود حیات  
از اہل فرمان پذیر و مشہل فرد

فرد از توحید لا ہوتی شود	ملت از توحید جبروتی شود!
بائید و خست و بوزر از دوست	استال را طغرل و بخر از دوست!
بے تجلی نیست آدم را ثبات	جلوہ ما فرد و ملت را حیات!
ہر دو از توحید می گیرد کمال	زندگی ایں را جلال آں را جمال!
ایں سلطانی است آں سلطانی است	آں سر اپا فقر و ایں سلطانی است!
آں کیے را بیند ایں گرد و کی	در جہاں با آں نقیض با ایں بزی!
انا الحق جز مقام کبریا نیست	سزا سے او چلیا ہست یا نیست!
اگر فرد سے بگوید سزا نش بہ	اگر قوم سے بگوید سزا نیست!

فطرت افراد سے اغراض بھی کرتی ہے کبھی کرتی نہیں ملت کے گناہوں کو معاف

بعض مرتبہ اقبال پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ انہوں نے انفرادیت پر اس قدر زور دیا کہ اجتماعیت کو فراموش کر دیا۔ اقبال کے فلسفہ بے خودی کے پیش نظر یہ اعتراض شاید کچھ بہت زیادہ وزن نہیں رکھتا۔ انہوں نے بار بار اجتماعیت پر زور دیا ہے اور بہت کافی۔ گو اس میں کوئی شک نہیں کہ اقبال نے اپنے زمانہ پیغام کے دور اول اور دور ثانی میں اجتماعیت پر جس قدر زور دیا ہے اس قدر تیسرے دور میں نہیں دیا۔ اس دور میں انہوں نے خودی کی تکمیل پر اپنی تمام تر توجہ مبذول کر دی اور بے خودی کے ساتھ وہ انصاف نہ کر سکے جس کی وہ مستحق ہے۔ غالباً اس کی وجہ اس زمانہ میں ان ہمہ گیر ملکوتی، اطالیہ، جرمینی وغیرہ کا عروج تھا جہاں انفرادیت کو بالکل ختم کر دیا گیا تھا۔ خودی کو معیار بنا کر اقبال مسوئیت کی تعریف تو کر سکتے تھے:



فیض یہ کس کی نظر کا ہے؟ کرامت کس کی ہے؟ وہ کہے جس کی نگہ مثل شمع آفتاب! لیکن ایک اور عجیب موسیقی تھا جو اطالیہ کے قومی انا کا منظر تھا۔ اقبال اس موسیقی کی تعریف تو نہ کر سکتے تھے۔ اس کے متعلق تو اقبال کو کہنا پڑا:

میں چٹکتا ہوں تو چھلنی کو برا لگتا ہے کیوں ہیں بھی تہذیب کے اوزار اچھلنی میں بھاج! میرے سودائے لوگیت کو ٹھکراتے ہو تم تم نے کیا توڑے نہیں کمزور قوموں کے گڑباج! پردہ تہذیب میں غارت گری، آدم کشی کل ردا کی تم نے تم نے نہیں ردا کھتا ہوں آج!

اسی لیے اقبال کو کہنا پڑا کہ "موسیقی کے متعلق جو کچھ میں نے لکھا ہے اس میں آپ کو تناقض نظر آتا ہے۔ آپ درست فرماتے ہیں لیکن اگر اس بندہ خدا میں SAINT اور DEVIL دونوں کے خصوصیات جمع ہوں تو اس کا میں کیا علاج کروں۔ موسیقی سے اگر کبھی آپ کی ملاقات ہو تو آپ اس بات کی تصدیق کریں گے کہ اس کی نگاہ میں ایک ناممکن البیان تیزی ہے جس کو شمع آفتاب سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ کم از کم مجھ کو کسی قسم کا احساس ہوا۔" شاید موسیقی میں SAINT کی کوئی خصوصیت ہو جس نے اس کی نگاہ کو مثل شمع آفتاب بنا دیا ہو۔ لیکن جو موسیقی اطالیہ کے قومی انا کا منظر تھا وہ تو یقیناً گرس ہی تھا۔ اقبال کے لیے اطالیہ کے اس قومی انا کی تعریف کرنا تو ناممکن تھا جس نے اہل جش پرندگی اور آزادی کی مہا میں مسدود کرنا چاہی تھیں۔ نہ صرف یہ بلکہ جن نے خود اطالیہ میں لاکھوں ایسے انسانوں کا گردہ پیدا کر دیا تھا جن کے لیے اپنی شخصیت کی تکمیل تو کیا اس کا وجود ہی قائم رکھنا ناممکن تھا۔ جہاں حریت، اخوت اور مساوات کا نام و نشان تک باقی نہ رہا تھا اور اس کے لیے ہیں اس آخری دور میں قومی انا اور بے خودی کی تعریف میں اس قسم کے اشعار و خیالات نہیں ملتے جو دور اول اور دور ثانی میں ملتے ہیں۔ اس آخری دور میں ہیں فرد اور جماعت کے ربط اور جماعت کی تکمیل تربیت کے متعلق بھی کچھ زیادہ بحث نہیں ملتی۔ اس لیے مجموعی طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ اقبال کا نظریہ کچھ انفرادیت ہی کی طرف جھکا ہوا ہے۔ انسانی زندگی میں وہ اجتماعیت سے زیادہ انفرادیت کو جگہ دیتے ہیں۔ فرد کو قدر بالذات مانتے ہیں۔ معاشرہ اور جماعت کے وجود کو بھی

ضروری سمجھتے ہیں۔ لیکن اس سہارے پر وہ اپنی صلاحیتوں کو بروئے کار لائے۔ کیونکہ بغیر اجتماعی تعلقات کے شخصیت کی تکمیل ممکن نہیں۔ وہ فرد کو مقصد مانتے ہیں اور جماعت کو ایک ذریعہ اور صرف قدر بالواسطہ۔ ان کے لحاظ سے اخلاقی اکائی فرد ہے جس کا وجود بے منت غیر ہے اور معاشرہ کا وجود افراد پر منحصر ہے۔ وہ معاشرہ کو اب جسم نامی نہیں سمجھتے۔ ایسا جسم نامی جو فرد سے زیادہ با وقعت ہو۔ اس کا یہ مقصد نہیں کہ بعض اوقات مثلاً اسٹیفن اور الیگزینڈر اور بعض عذیت پسند مثلاً ہیگل اور بوزنیوٹ کی طرح فرد کو جماعت پر قربان کر دینا چاہیے۔ بہر حال اس میں کوئی شک نہیں کہ معاشرہ اور جماعت فرد سے زیادہ قابل قدر اور با وقعت ہیں۔ فرد اور جماعت میں توازن قائم رکھنے کی کوشش کے باوجود ہم ان دونوں کو برابر قدر نہیں مان سکتے۔

اقبال کے یہاں شروع میں معاشرہ کو فرد پر برتری حاصل ہے۔ اس کے بعد جماعت اور فرد دونوں کو برابر اہمیت دینے کی کوشش کی گئی ہے اور آخر میں فرد، جماعت سے بڑھ جاتا ہے۔ لیکن کسی دور میں بھی اقبال قومی انا کی اہمیت سے انکار نہیں کرتے۔ اقبال جس طرح افراد میں خودی اور شخصیت کی تکمیل چاہتے ہیں کہ اس کے بغیر زندگی مکمل نہیں۔ اسی طرح وہ اقوام و مل کی زندگی کا راز قومی انا کی حفاظت، تربیت اور احکام میں پوشیدہ سمجھتے ہیں۔ جس طرح حیات افراد میں جلب منفعت، دفع مضرت، یقین عمل اور ذوق حقائق عالیہ، یہ سب باتیں احساس نفس کے تدریجی نشو و نما، اس کے تسلسل اور اس کے استحکام سے وابستہ ہیں۔ اسی طرح اقوام و مل کی زندگی کا راز اسی اساس و الفاظ دیگر قومی انا کی حفاظت، تربیت اور احکام میں پوشیدہ ہے۔ حیات ملکہ کا انتہائی کمال یہ ہے کہ قوم کے افراد کسی آئین مسلم کی پابندی سے اپنے جذبات و میلانات کے حدود مقرر کریں تاکہ انفرادی اعمال کا تباہی و تناقض منہ کر تمام قوم کے لیے ایک قلب مشترک پیدا ہو جائے۔"



اقبال کے خیال میں یہ آئین مسلم "اسلام" ہے۔ اور اسی لیے انہوں نے "رموز بخودی" میں ملت اسلامیہ کی ہیئت ترکیبی اور اس کے مختلف اجزاء و عناصر پر نظر ڈالی ہے اور مجھے یقین ہے کہ امت مسلمہ کی حیات کا اور اک اسی نقطہ نگاہ سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اقبال کے لحاظ سے جمیعت کا استحکام مذہب اور صرف مذہب کی بنا پر ممکن ہے۔ اگر جمیعت کی بنیادیں مذہب کے سوا کسی اور چیز مثلاً وطن، نسل، پرستوار ہوں گی تو وہ جمیعت ناپائیدار ہوگی۔

یہ بت کر تراشیدہ تہذیب نوی ہے غارت گر کاشانہ دین نبویؐ ہے  
باز و تراوید کی قوت سے قوی ہے اسلام تراویں ہے تو مصطفویؐ ہے  
نظارہ ویرینہ زمانے کو دکھا دے  
اے مصطفویؐ خاک میں اس بت کو ملا دے

ہو قید مقامی تو نتیجہ ہے تب ہی رہ بحر میں آزاد وطن صورت ماہی  
ہے ترک وطن سنت محبوبؐ الہی ہے تو بھی نبوت کی صداقت پر گواہی  
گفتار سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے  
ارشاد نبوت میں وطن اور ہی کچھ ہے

قوم مذہب سے ہے مذہب جو نہیں تم بھی نہیں جذبِ باہم جو نہیں، محفلِ انجمن بھی نہیں  
اپنی ملت پر قیاس اقوامِ مزب سے نہ کر خاص ہے ترکیب میں قوم رسولِ ہاشمیؐ  
ان کی جمیعت کا ہے ملک و نسب پر انحصار قوم مذہب سے متکم ہے جمیعت تری  
دامن دیں ہاتھ سے چھوٹا تو جمیعت کماں اور جمیعت ہوئی رخصت تو ملت بس گئی

یہ ملت افراد کے اختلاط سے پیدا ہوتی ہے لیکن اس کی تربیت کی تکمیل نبوت

کے ذریعہ ممکن ہے۔ اس ملت اسلامیہ کے ارکان اس کی مد میں اول توحید جو یاس و حزن و خوف جیسے امراضِ خبیثہ کا واحد علاج ہے۔ اور دوسرا رسالت۔ رسالت محمدیہ کا مقصود بنی نوع آدم میں حریت، مساوات اور اخوت کی تشکیل اور تاسیس ہے۔ ملت کا نظام بغیر آئین کے ممکن نہیں اور ملت محمدیہ کا آئین ایک اور صرف ایک ہے اور وہ ہے قرآن کریم۔ صرف اسی کے اتباع سے ملت کی سیرت میں پختگی آتی ہے۔ اس کا کمال رسولِ اقدسؐ کے سامنے حسنہ کی پیروی میں مضمر ہے۔ اس ملت کا مرکز محسوس بیت الاحرام ہے۔ جمیعت حقیقی کا انحصار ملت کے نصب العین کو اپنانے میں ہے۔ اور امت محمدیہ کا نصب العین توحید کی حفاظت اور اس کی تبلیغ ہے۔ ملت کی توسیع کا وار و مدار تو اُسے نظامِ عالم کی تعمیر میں ہے۔ حیاتِ ملت کا کمال یہ ہے کہ ملت بھی فرد کی طرح احساسِ خودی پیدا کرے اور اس احساس کی تولید اور تکمیل صرف ملت کی روایات کے تحفظ کے ذریعہ ممکن ہے۔ اور تسلسلِ حیاتِ ملت کا استحکام ملت کی مخصوص روایات کی پابندی میں ہے۔

یہ ہے وہ ملت اور اس کی خصوصیات جس کا قیام اقبال کے پیش نظر ہے۔ افراد کا فرض ہے کہ وہ اس ملت کے قیام اور استحکام کے لیے جدوجہد کریں۔ کیونکہ صرف ان خصوصیات کی حامل جماعت افراد کی خودی کی بلندی اور شخصیت کے استحکام کی ضامن ہے۔ اقبال اس ملت اور قومی انا پر زور دیتے ہیں۔ اس "اجتماعی انا" کی تربیت حفاظت اور استحکام پر زور دینے کی وجہ انفرادی انا کو تکمیل تک پہنچانا ہے۔ کیونکہ بغیر اجتماعی انا کی تربیت کے انفرادی انا کی تکمیل ممکن نہیں۔ اجتماعی انا ایک ذریعہ ہے۔ ایک مقدم شرط ہے اور خودی ایک مقصد۔ مقصدِ اعلیٰ۔ اور اسی بنا پر



میں نے مندرجہ بالا طور میں عرض کیا ہے کہ اقبال کا نظریہ مجموعی طور پر اور خاص طور پر دور آخر میں انفرادیت کی طرف جھکا ہوا ہے۔

**حریت - مساوات - اخوت - ملت کی اجتماعی امانت** کی تربیت کے لیے اقبال حریت - مساوات - اخوت - تنظیم - عزائم و مقاصد میں اتحاد کو لازمی قرار دیتے ہیں۔

حریت - مساوات اور اخوت پر اقبال نے 'موز بے خودی' میں کافی روشنی ڈالی ہے اور افراد میں ان تینوں صفات کی تشکیل اور تائیس کو مقصود رسالت محمدیہ قرار دیا ہے۔ جب تک کسی معاشرہ میں یہ تینوں صفات موجود نہ ہوں اس کے افراد کے لیے اپنی شخصیت کی تکمیل ممکن نہیں۔ اقبال ان تینوں صفات کی تشکیل اور تائیس کو معاشرہ کے افراد کے لیے ضروری سمجھتے ہیں اور خودی کا مقام حاصل کرنے کے لیے ان کے واسطے جدوجہد کو لازمی قرار دیتے ہیں۔ 'مرد کامل' کی ایک نہایت ہی ضروری صفت حریت ہے۔ اس قدر ضروری کہ وہ 'مرد کامل' کو 'مردِ حُر' کے نام سے بھی موسوم کرتے ہیں۔ حریت ان کے نزدیک اخلاق و اقدار کی بنیادی صفت ہے جس کے بغیر اخلاق ترقی ممکن نہیں۔ حریت کے معنی صرف سیاسی آزادی نہیں بلکہ ہر اس غلامی سے آزادی کے ہیں جو خدا کی اطاعت، خدا کی طرف سے عائد کردہ فرائض کی بجا آوری اور ضبط نفس کی راہ میں مائل ہو۔ چاہے وہ کسریٰ اور قیصر کی غلامی ہو۔ یا کابن، پاپا، پادری، برہمن کی غلامی۔ کیونکہ کسی قسم کی بھی بیرونی اور خارجی پابندی انسان کی انفرادیت کو بڑھنے اور پھلنے پھولنے کا موقع نہیں دیتی۔ اقبال نے اس انسان کی تصویر کھینچی ہے جو اقبال رسالت کے طلوع ہونے سے پہلے اس دنیا میں بتا تھا۔ وہ آزادی اور حریت سے محروم تھا اور ہر قسم کی غلامی میں جکڑا ہوا۔ اسلام نے اسے حریت - مساوات اور اخوت کا سبق دیا اور ایک ایسے سجدے کا سبق دیا جس نے آدمی کو ہزار سجدے سے نجات دیدی :

برو انسان در جہاں انسان پرست  
سلطنت کسریٰ و قیصر و ہر نش

کابن و پاپا و سلطان و امیر  
صاحب اور ملک و ہم پیر گشت  
در کلیسا اسقف و سوال فردش  
برہمن گل از خیا بانش برود  
از غلامی فطرت او دوں شدہ  
تا ایسے حق بہ حق داراں سپرد  
اور انمول نے انسان کو یہ تعلیم دی کہ:

ما سوا اللہ را سلاں بندہ نیست  
پیش فرعونے سرخ افگندہ نیست

حریت کے ساتھ ساتھ اقبال مساوات اور اخوت کو بھی لازمی قرار دیتے ہیں بغیر مساوی وسائل - مساوی حقوق اور مساوی فرائض کے حریت کے کوئی معنی نہیں۔ حریت ایک منفی قدر ہے اس میں اثباتی پہلو صرف مساوات سے پیدا ہو سکتا ہے۔ اس لیے مساوات کے بغیر تکمیل ذات ممکن نہیں۔ اور نہ ہی ملت وجود میں آ سکتی ہے۔ مساوات کا صحیح مفہوم بیان کرتے ہوئے اقبال سلطان مراد اور مہار کی حکایت بیان کرتے ہیں۔ سلطان مراد نے غصہ میں ایک مہار کا تھ قلم کر دیا۔ مہار قاضی کے آگے فریادی ہوا:

گفت قاضی فی القصاص آجیوۃ  
عبد مسلم کمتر از احرار نیست  
زندگی گیر دباں قانون ثبات  
خون شد رنگیں ترا ز مہار نیست

مہار مراد کو معاف کر دیتا ہے۔ یہ ہے اسلامی مساوات

پیش قرآن بندہ و مولائیک است  
صرف وقت نماز ہی محمود و ایاز ایک صف میں کھڑے نہیں ہوتے اور صرف اسی وقت بندہ اور بندہ نواز کا فرق ختم نہیں ہوتا بلکہ بندہ و صاحب و محتاج و غنی ایک ہوئے تیری سرکار میں پہنچے تو سبھی ایک ہوئے اور مسلمان تو ہر وقت ہی اس کی سرکار ہی میں رہتا ہے۔ صرف وقت نماز ہی تو نہیں۔ اسلام کا مقصد ہی تیز بندہ و آقا کو ختم کرنا ہے کیونکہ یہ تیز فساد و نیست ہے :



تمیز بندہ و آقا فاد و آدمیت ہے خدائے چہرہ و ستاں سخت میں غفلت کی تحریریں  
روح البہل کو رسول اقدس اور اسلام سے سب سے بڑی شکایت کیا ہے  
مذہب اور قاطع ملک و نسب از قریش و منکر از فضل عرب  
درنگاہ ادیکے بالا و پست با غلام خویش جیک خواں نشست  
قد را حرا عرب نشناخته با کفتان حبش در ساختہ  
احمرال با اسودال آمیختند آبروئے دودمانے دینقتند  
ایں مساوات ایں مواظت اچھی است خوب می دانم کہ سلاطین فرد کی است  
ابن عبداللہ فریبش خوردہ است رنجیز سے بھرپ آورده است  
عزت ہاشم زخو و سحر گشت از دور کعت خیم شاں بے نور گشت  
اچھی را اصل عدنانی کجاست گلک را گفتار سبحانی کجاست  
چشم خاصان عرب گردیدہ کور بر نیائی اسے ز سیر از خاک گور؟

لئے تو را اندریں محراب و میل

بشکن افسون نوائے جب ریل!

اقبال مساوات سے بھی ایک قدم آگے بڑھ کر اخوت کی تعلیم دیتے ہیں۔ مساوات  
صرف خارجی پہلو ہے۔ جو اس کے داخلی پہلو یعنی اخوت کے بغیر نہ مکمل ہے اور نہ زیادہ سروسند  
موجودہ جمہوریت مساوات کی اس قدر دعویدار ہوتے ہوئے بھی حقیقی مساوات سے  
کس قدر دور ہے۔ اس کی وجہ جذبہ اخوت کا فقدان ہے۔ دوسروں کو اپنے برابر کہنا اور  
بات ہے اور دوسروں کو اپنا بھائی سمجھنا بالکل مختلف چیز ہے۔ ہم دلی از ہم زبانی بہتر  
است! حضرت ابو عبیدہؓ کی زبان سے اخوت کی تشریح بیان کی جاتی ہے:

گفت اے یاراں مسلمانیم ما ہمار چلیم و یک آہنگیم ما  
نعرہ حیدر نوائے بوذر است گرچہ از صلب بلال و قبر است  
ہر یکے از ما میں ملت است صلح و کینش صلح و کین ملت است  
ملت اگر گودا ساں جان فرد عہد ملت می شود پیمان فرد

گرچہ جاہاں دشمن ما بودہ است مسلمے اور اماناں بختوہ است  
خون او اسے معشر خیر الائمہ بروم تیغ مسلماناں حرام

آب و نان ماست از یک اندہ دودہ آدم کنش واحدہ

امثال اندر اخوت گرم خیز اور برادر با برادر درستییز

یہ مقصود فطرت ہے یہی ریز مسلمان اخوت کی جہانگیری، محبت کی فراوانی

ہوس نے کر وہاں سے گلے لگنے لگنے سے نفع اٹال کو اخوت کا بیان ہو جا محبت کی زبان ہو جا

یہاں یہ ضرور دیکھا جاسکتا ہے کہ اقبال اخوت پر آکر کیوں رک گئے؟ کیا اس سے  
آگے راہ سدود ہے؟ کیا یہ ممکن ہے کہ من و تو میں تفریق ہی باقی نہ رہے؟ ہم میں سے  
ہر ایک اپنے آپ کو ایک گل کا، ایک جسم نامی کا حرف ایک حصہ سمجھے۔ ایک ایسے جسم  
نامی کا جس کا ہر حصہ دوسرے ہر حصے کے برابر با وقفت ہو۔ لیکن جیسا کہ عرض کیا جا چکا  
ہے اقبال فرد کو معاشرہ کا ایک حصہ نہیں سمجھتے بلکہ معاشرے کو افراد کا مجموعہ خیال کرتے ہیں۔  
ان کے لحاظ سے ہر فرد ایک اکائی ہے۔ ایک ذات ہے۔ اس کی شخصیت دوسروں سے  
متاثر ہونے اور انہیں متاثر کرنے کے باوجود ان سے الگ ہے اور اپنے دائرہ میں  
رہتے ہوئے تکمیل تک پہنچ سکتی ہے۔ اس صورت میں اقبال من و تو کا فرق مٹا ہی نہیں سکتے  
وہ من و تو میں اخوت کا رشتہ قائم کر سکتے ہیں کہ اس کے بغیر من کی شخصیت تکمیل تک نہیں پہنچ  
سکتی۔ لیکن من و تو کے فرق کو مٹا کر وہ ایک ایسا دریا نہیں بنا سکتے جہاں صیا اور موج میں فرق  
ہی باقی نہ رہے۔ جہاں فرد اور جماعت ایک ہی ہو جائیں

تنظیم۔ قومی زندگی کے لیے تنظیم کی اہمیت مسلم ہے تنظیم کے بغیر ایک جماعت



حقیقی معنوں میں ایک قوم اور ملت بن ہی نہیں سکتی۔ بلکہ منتشر افراد کا صرف ایک مجموعہ ہو کر رہ جاتی ہے۔ اقبال کے خیال میں تنظیم ایک ایسی اجتماعی قدر ہے جس کی حیثیت بنیادی اور اسی ہے۔ جس کے بغیر کسی قوم کی ترقی تو کیا جو تک ناممکن ہے۔ اقبال نے بار بار اس صفت پر زور دیا ہے۔ ہندوستانی قوم کے گیت گانے کے زمانے میں بھی وہ قوم میں تنظیم کے فقدان پر افسوس جاتے تھے۔

پرونا ایک ہی تبیخ میں ان بکھرے افراد کو جو شکل ہے تو اس شکل کو کاساں کے پھوڑوں کا جہاں تک ملت اسلامیہ اور مسلمانان عالم کے اختلافات کا تعلق ہے اس پر اقبال جس قدر بھی اہم کریں کم ہے:

رشتہ الفت میں جب ان کو پر د مکتا قاتو پھر پریشاں کیوں تری تبیخ کے دانے ہمے؟  
تایید اعظم کو ایک خط میں رقمطراز ہیں: "اس میں آپ کا ہم خیال ہوں کہ ہمارے قوم ابھی تک نظم و ضبط سے محروم ہے۔" قائد اعظم ہی کو ایک دوسرے خط میں لکھتے ہیں: "ہمیں مسلمانوں کی تنظیم کے لیے اپنی تمام قوتیں ہنسرے زیادہ گرم جوشی کے ساتھ وقف کر دینی چاہئیں۔" ایک اور خط میں لکھتے ہیں ہم آہنگی ہی ایک ایسی چیز ہے جو تمام سیاسی و تمدنی مشکلات کا علاج ہے۔ ہندی مسلمانوں کے کام اب تک محض اس وجہ سے بگڑے ہیں کہ یہ قوم ہم آہنگ نہ ہو سکی۔ اور اس کے افراد اور بالخصوص علماء اوروں کے ہاتھ میں کڑ پتلی بنے رہے۔ کلاس وقت میں۔"

لیکن اقبال اس قسم کی تنظیم کے قائل نہیں جس میں افراد اس کی آزادی کو بالکل ختم کر دیا جاتا ہے اور جس کے پیش نظر ہر گیر یا ستوں میں انفرادی حقوق اور انفرادی آزادی کی کوئی قدر قیمت باقی نہیں رہتی۔ اور جماعت کے مقابلے میں فرد کی حیثیت کو بالکل ختم کر دیا جاتا ہے۔ اقبال فرد کی قدر و قیمت کے نہ صرف قائل ہیں بلکہ ان کے خیال میں فرد اور اس کی خودی ہی معیار اخلاق ہے اور اس لیے وہ اس تنظیم کے قائل ہو ہی نہیں سکتے جس میں

فرد کو بالکل ختم کر دیا جاتا ہے۔ وہ جماعت میں اس قسم کی تنظیم کے متغنی ہیں جس میں ایک طرف فرد کو اپنی قدرتی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کے مواقع بھی حاصل ہوں اور دوسری طرف جماعت کو افراد کی بے راہ روی سے کسی قسم کے نقصان کا بھی اندیشہ نہ ہو۔ مزید انتشاں اور باتری کے خوف سے..... اسلام کے قدامت پسند مفکرین نے اپنی پوری کوشش اس امر پر مرکوز کر دی کہ اجتماعی زندگی کی کیسانیت کو برقرار رکھا جائے اور اسلام کے ابتدائی علماء نے جو قانون شریعت مدون کیا تھا اس میں کسی قسم کے تجدد کو انہوں نے مانا نہ رکھا۔ ان کا مقصد وحید اجتماعی نظم و ضبط تھا۔ اور اس میں شک نہیں کہ ان کا خیال درست تھا کیونکہ تنظیم سے اخطا ط پیدا کرنے والی قوتوں کا ایک سڑک سد باب ہو جاتا ہے لیکن انہوں نے محسوس نہیں کیا اور عصر جدید کے طلباء بھی محسوس نہیں کرتے کہ قوم کا مستقبل تنظیم پر اس قدر منحصر نہیں جس قدر کہ افراد کی قدر و قیمت اور قوت پر منحصر ہے۔ ایک جماعت جو ضرورت سے زیادہ منظم ہو اس میں فرد بالکل فنا ہو جاتا ہے۔ قدیم تاریخ کا بھڑا احترام اور اس کی مصنوعی تجدید کسی قوم کے اخطا ط کا علاج نہیں۔"

وحدت مقاصد۔ کسی جماعت کے وجود اور ترقی کے لیے وحدت خیال، وحدت عقائد اور وحدت مقاصد نہایت ضروری صفات ہیں۔ عزائم و مقاصد میں اتحاد ایک قوم کو متحد اور منظم کر دیتا ہے۔ اور جب تک عقائد اور مقاصد میں یہ اتحاد نہ ہو تو صحیح معنی میں قوم نہیں بن سکتی ہر شخص کی زندگی کا کوئی نہ کوئی مقصد ضرور ہوتا ہے۔ بہت اعلیٰ نہ سہی معمولی سہی۔ اس سے بھی گزر اسی۔ ہر حال مقصد کی موجودگی سے انکار ممکن نہیں یوں تو ہر شخص کی زندگی میں بہت سے مقاصد ہوتے ہیں لیکن کامیاب زندگی کے لیے یہ ضروری ہے کہ یہ تمام مقاصد کسی ایک اعلیٰ مقصد کے تحت آجائیں۔ اور ہماری تمام تر قوتوں اس اعلیٰ مقصد کی طرف مبذول ہو جائیں۔ اس مقصد کو ہم نصب العین بھی کہتے ہیں۔ جس شخص کی زندگی میں نصب العین کی یہ وحدت نہ ہوگی اس کی زندگی کامیاب زندگی کہلائے جانے کی







اگر آج آپ اپنی نگاہیں پھر اسلام پر جمادیں اور اس کے زندگی بخش تخیل سے متاثر  
ہوں تو آپ کی منتشر اور پراگندہ قوتیں از سر نو جمع ہو جائیں گی اور آپ کا وجود  
ہلاکت و بربادی سے محفوظ ہو جائے گا۔

## باب ہفتم اجتماعی اقدار (سبلی)

گذشتہ باب میں مختصراً ان ایکابی اقدار کا ذکر کیا جا چکا ہے۔ جو معاشرہ اور اس کے  
فرادی ترقی کے لیے لازمی اور ضروری ہیں۔ ان ایکابی اقدار کے ساتھ ساتھ کچھ سبلی صفات  
بھی ہیں جن سے معاشرہ کو بچنا چاہیے۔ کیونکہ ان کی موجودگی جماعت اور اس کے ممبروں  
کے لیے مضرت رساں اور تنزیلی کا باعث ہے۔ معاشرہ کی یہ سبلی صفات کون کون سی  
ہیں جن سے اقبال معاشرہ کو محفوظ رکھنا چاہتے ہیں۔ اقبال نے موجودہ دور کے مختلف  
اداروں پر تنقید کرتے ہوئے ان سبلی صفات کو پیش کیا ہے اور ان کے مضرت رساں  
پہلوؤں پر روشنی ڈال کر ملت اسلامیہ کو ان سے خبردار کیا ہے۔

غلامی۔ اقبال غلامی کو دنیا کی سب سے بڑی لعنت سمجھتے ہیں۔ عرض کیا جا چکا ہے  
ان کے لحاظ سے ہر قسم کی غلامی انسانیت کی پیشانی پر بدنامہ و اذغیہ ہے۔ لیکن سیاسی غلامی  
تو بدترین غلامی ہے۔ انہوں نے اگرچہ عملی سیاست میں بہت زیادہ حصہ نہیں لیا۔ لیکن  
زندگی کے تقریباً آخری پندرہ سال میں قوم کی تباہ حالی اور صحیح رہبری کے فقدان کے  
پیش نظر انہیں عملی سیاست کی طرف آنا پڑا اور انہوں نے اپنی قوم اور ملت کی آزادی  
کے لیے ہر ممکن کوشش کی۔ بہر حال وہ اس آزادی کے تو ہرگز قائل نہ تھے جو قلیبت کو  
اکثریت کا غلام بنا دے۔ لیکن یہ ان کی دلی تمنا اور خواہش تھی کہ ان کا عزیز وطن غیر کی غلامی  
سے آزاد ہو کر اپنی قسمت کا آپ مالک بنے اور اس میں ہر فرقہ وارانہ اور ملت کو اتنی آزادی  
میسر ہو کہ اپنے اپنے نصب العین کے تحت اپنی راہیں تمعین کر سکے۔ بیسویں صدی کے  
شروع میں دنیا کے اکثر ممالک غلام تھے۔ اور لطف یہ تھا کہ یہ ممالک ان اقوام کے



غلام تھے جو نظری طور پر جمہوریت اور آزادی کی نہ صرف مداح بلکہ دعویدار تھے۔ جمہوریت کے ان دعویدار ملک نے ایک طرف تو اپنی اقلیتوں پر براہ ترقی مسدود کر رکھی تھی اور دوسری طرف غیر ملک کو اپنے سیاسی اور معاشی مقاصد کے پیش نظر غلامی کی زنجیروں میں جکڑ رکھا تھا۔ اقبال ہر اس نظام کے مخالف ہیں جس کی بنیادیں غلامی پر استوار ہوں جو ختم غلامی کو پختہ کریں۔ یا غلامی پر انسان کو صابر و شاکر بنائیں۔ اقبال جس معاشرہ کے قیام کے متقاضی ہیں اس کی بنیاد آزادی ہے۔ مکمل سیاسی آزادی۔ اگر کوئی قوم کسی طرح سے بھی کسی غیر قوم کی دست نگر ہوئی تو اس کا قیام ان اصولوں پر ناممکن ہے جن پر اقبال اسے قائم کرنا چاہتے ہیں۔ صرف ایک آزاد قوم اپنی انا کو مستحکم کر سکتی ہے۔ اور صرف ایک آزاد قوم کے افراد اپنی خودی کو بلند کر سکتے ہیں۔ ایک غلام قوم میں انا کی شخصیت اور خودی کا وجود ممکن نہیں ہے اس کی توسیع اور رخت کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہو سکتا

از غلامی فطرت آزاد اور اسو اکمن  
ساتراشی خراجہ اندر جن کافر تری  
اقبال کے خیال میں غلامی انسانی صلاحیتوں کو بالکل ختم کر دیتی ہے  
ز محکومی مسلمان خود فروشی است  
ز محکومی رگاہ در تن چنار سست  
غلامی میں قوموں کا ضمیر بدل جاتا ہے اور بصیرت غائب ہو جاتی ہے۔ انہیں برے بھلے کی تیز نہیں رہتی:

تھا جو ناخوب بہتر یک دہی خوب ہوا  
کہ غلامی میں بدل جاتا ہے قوموں کا ضمیر!

بھروسہ کر نہیں سکتے غلاموں کی بصیرت پر  
کہ دنیا میں فقط مردانِ حرکتی آگے ہے مینا!

غلام اپنی اصل حقیقت کو بھول جاتا ہے۔ اس کی فطرت تبدیل ہو جاتی ہے۔  
کیوں مسلمان نہ بھل جو تیری سنگینی سے  
کہ غلامی سے ہر ماہل زجاج اس کا وجود!

زہ دوزخ دا عجب کافر کرے گفت  
حدیثے خوشتر از دوسے کافرے گفت  
نہ اندا کہ غلام احوال خود را  
کہ دوزخ را مقام دیگرے گفت!

اقبال کے لحاظ سے غلامی موت سے بھی بدتر ہے،  
موت ہے اک سخت تر جس کا غلامی ہے ہم  
مکر و فن خرابی کا شش بھتا غلام!  
مشرع لو کا نہ میں بدست احکام دیگر!  
اے کہ غلامی سے ہے روح تری مفل  
میدے بے سوز میں دھونند خودی کا مقام  
غلامی کی تباہ کن حالت پر افسوس کرتے ہوئے کہتے ہیں:

چساں احوال در ارباب آرام  
توسے مینی نشان و آشکارم  
ز دود و دود و مدد سالتش ہیں بس  
کہ دل چوں کندہ قصاب دلام!  
وہ خدا سے شکایت کرتے ہیں کہ

لیکن بچے پیدا کیا اس ویس میں تو نے  
جس ویس کے بندے ہیں غلامی پر رضا مند  
اور کبھی خود غلام سے لگا کرتے ہیں،

یورپ کی غلامی پر رضا مند ہوا تو  
مجھ کو تو لگتا ہے جیسے یورپ سے نہیں ہے  
غلامی سے نجات کے طریقے بھی اقبال نے بتائے ہیں،

جب عشق سکھاتا ہے آدابِ خود گاہی  
کھلتے ہیں غلاموں پر اسرارِ شمشاہی!

گر ماؤ غلاموں کا سو سو بیٹیں سے  
کچھ شک فرومایہ کو شاہین سے لڑا دو

جہاں مرد مرد تارائی دوست  
کش و ہر گزہ از ناری دوست

پیامے وہ زمن ہندوستان دا  
غلام آزادانہ بیداری دوست

وطنیت۔ عرض کیا جا چکا ہے کہ اقبال کے خیال میں ملت کی بنیادیں مذہب اور  
صرف مذہب پر استوار ہونی چاہئیں۔ ذکر وطن اور نسل وغیرہ پر۔ اقبال شروع میں بچے  
وطن پرست تھے۔ لیکن یورپ کے قیام نے ان پر یہ حقیقت واضح کر دی کہ انسان کو



وطن اور نسل کی بنا پر تقسیم کرنا اس کے حق میں سب سے بڑی صحت ہے۔ ملک حاصل کی تفریق نے نوجوان انسان کو پارہ پارہ کر کے منفی و عناد کا ایک ایسا بیج بو دیا ہے کہ اس کا نتیجہ تمام عالم انسانیت کی تباہی اور بربادی کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ اس نے رشک و حسد کی ایک ایسی آگ بھڑکا دی ہے جو تمام دنیا کو جلا کر خاک کر رہے گی۔ اقبالؒ سے ۱۹۱۹ء تک یورپ میں مقیم رہے اور اس اثنا میں وہ زیادہ تر انگلستان اور جرمنی ہی میں رہے۔ یہی وہ ممالک تھے جو صرف چند سال بعد آپس میں ٹکرا کر دنیا کے لیے تباہی کا موجب بننے والے تھے۔ انگلستان، بھارت اور معاشی طور پر دنیا کی سب سے بڑی طاقت تھی اور فرانس بھی دنیا کی کسی اور طاقت سے کم نہ تھا۔ جرمنی انیسویں صدی کے آخر میں متحد اور طاقتور ہونے کے بعد اس لوٹ کھسوٹ میں اپنے حصہ کا دوریدار تھا۔ اور اس بنا پر جنگ ناگزیر تھی۔ ڈاکٹر اقبال کی دور رس نگاہوں نے دیکھ لیا کہ اس طبع اور دلچسپی کا کیا نتیجہ ہوگا۔ وہ فتح احمد لالچ جس کی بنیاد وطنیت اور خرافاتی قومیت پر تھی۔ ممالک اسلامیہ میں بھی وطنیت کی یہ صفت آہستہ آہستہ گھر گھر کرتی جا رہی تھی۔ عالمگیر انسانیت کا وہ سبق جو مسلمانوں کو دیا گیا تھا ان کے دل سے فراموش ہو رہا تھا اور وہ آہستہ آہستہ وطنیت کے عمیق غار میں گر رہے تھے۔ جمال الدین افغانی کی تجدیدی تعلیم کو مسخ کر دیا گیا تھا اور ممالک عربیہ و ملکی آزادی کے خواب و بکھر رہے تھے۔ برصغیر ہندوستان میں بھی وطنیت کی بنیادوں پر مختلف تحریکیں شروع ہو گئی تھیں۔ قومیت کی تحریک آہستہ آہستہ بڑھ رہی تھی اور وطن کو آند کر اسنے کی تباہی میں جاگ اٹھی تھی۔ آزادی وطن کی تحریک تو بہت مبارک تھی لیکن جس جذبہ پر اسے متکرم کیا گیا تھا وہ باوی انظر میں ضرور مسود کن تھا مگر فی الحقیقت اس عالمگیر انسانیت کے لیے ہم قاتل تھا جس کا اسلم مدعی ہے۔ اقبال نے اس جذبہ وطنیت کے خلاف اس وقت آواز بلند کی جب وہ پوری طرح قوم کے ذہن میں سرایت بھی نہ کر سکا تھا۔ میں نظریہ وطنیت کی تردید اس زمانے سے کر رہا ہوں جب کہ وینا کے اسلام اور ہندوستان میں اس نظریہ کا کچھ پیدا

چرچا بھی نہ تھا۔ مجھ کو یورپین مصنفوں کی تحریروں سے ابتدا ہی سے یہ بات اچھی طرح معلوم ہو گئی تھی کہ یورپ کی ملوکانہ اغراض اس امر کی متقاضی ہیں کہ اسلام کی وحدت دین کو پارہ پارہ کرنے کے لیے اس سے بہتر اور کوئی حربہ نہیں کہ اسلامی ممالک میں فرنگی نفسانیت و وطنیت کی اشاعت کی جائے۔

اقبال وطن دوست تھے اور اس کی آزادی اور ترقی کے زبردست حامی۔ لیکن وہ وطن پرست نہ تھے۔ وطنیت کے قائل نہ تھے۔ وہ تحریک آزادی کو وطنیت اور متحدہ قومیت کی بنا پر آگے بڑھانا نہ چاہتے تھے۔ بلکہ ان متکرم بنیادوں پر کہ وطن بھی آزاد ہو جائے اور ملت اسلامیہ کو بھی مادی۔ اخلاقی اور روحانی ہر قسم کی ترقی کے مواقع میسر آسکیں۔ اس آزادی سے کیا فائدہ جو ملت اسلامیہ کو ایک غلامی سے نجات دلا کر دوسری قسم کی غلامی میں مبتلا کر دے۔ اسی بنا پر ڈاکٹر اقبال نے ۱۹۲۱ء میں پاکستان کا وہ نظریہ پیش کیا جو صرف سترہ سال کے بعد حقیقت بن گیا۔ یہ امر کسی طرح بھی مناسبت نہیں کہ مختلف ملتوں کے وجود کا خیال کئے بغیر ہندوستان میں مغربی طرز کی جمہوریت کا نفاذ کیا جائے۔ لہذا مسلمانوں کا مطالبہ کہ ہندوستان میں ایک اسلامی ہندوستان قائم کیا جائے بالکل حق بجانب ہے۔ میری رائے میں آل پارٹیز مسلم کانفرنس کی قراردادوں سے اسی نعرہ العین کا اظہار ہوتا ہے۔ جس کا تقاضا یہ ہے کہ مختلف ملتوں کے وجود کو فنا کئے بغیر ان سے ایک متوافق اور ہم آہنگ قوم تیار کی جائے۔ تاکہ وہ آسانی کے ساتھ اپنے ان ملکات کو جو ان کے اندر مضمر ہیں عمل میں لاسکیں۔ . . . . ذاتی طور پر تو میں ان مطالبات سے بھی ایک قدم آگے بڑھنا چاہتا ہوں۔ میری خواہش ہے کہ پنجاب۔ صوبہ سرحد۔ سندھ اور بلوچستان کو ایک ہی ریاست میں ملا دیا جائے۔ . . . . مجھے تو ایسا نظر آتا ہے کہ اگر انہیں تو شمال مغربی ہندوستان کے مسلمانوں کو آخر ایک منظم اسلامی ریاست قائم کرنی پڑے گی۔



اقبال جذبہ وطنیت کے خلاف تھے نہ کہ حب الوطنی کے۔ وطن ایک جغرافیائی اصطلاح ہے اور اس حیثیت سے اسلام سے متصادم نہیں ہوتا۔ ان معنوں میں ہر انسان فطری طور سے اپنے جنم بھوم سے محبت رکھتا ہے۔ میں یورپ کی وطنیت کا مخالف ہوں۔ اس لیے نہیں کہ اگر اسے ہندوستان میں نشوونما پانے کا موقع ملے تو مسلمانوں کو مادی فوائد کم پہنچیں گے۔ میری مخالفت تو اس بنا پر ہے کہ میں اس کے اندر محمدانہ مادیت پرستی کے بیج دیکھتا ہوں جو میرے نزدیک انسانیت کے لیے ایک عظیم ترین خطرہ ہے۔ حب الوطنی بالکل طبعی صفت ہے اور انسان کی اخلاقی زندگی میں اس کے لیے پوری جگہ ہے۔ لیکن اصل اہمیت اس کے ایمان۔ اس کی تہذیب اور اس کی روایات کو حاصل ہے اور میری نظر میں یہ اقدار اس قابل ہیں کہ انسان ان کے لیے زندہ رہے ابدان ہی کے لیے مرے۔ نہ زمین کے اس ٹکڑے کے لیے جس سے اس کی روح کو کچھ عارضی ربط پیدا ہو گیا ہے۔ "وطن کی محبت انسان کا ایک فطری جذبہ ہے جس کی پرورش کے لیے اخراجات کی کچھ ضرورت نہیں مگر زمانہ حال کے سیاسی لٹریچر میں "وطن" کا مفہوم محض جغرافیائی نہیں بلکہ وطن ایک اصول ہے ہیئت اجتماعیہ انسانہ کا اور اس اعتبار سے ایک سیاسی تصور ہے چونکہ اسلام بھی ہیئت اجتماعیہ انسانہ کا ایک قانون ہے اس لیے جب لفظ "وطن" کو ایک سیاسی تصور کے طور پر استعمال کیا جائے تو وہ اسلام سے متصادم ہو جائے۔ اور چونکہ اقبال اجتماعیہ انسانہ کو قانون اسلام کے مطابق متشکل کرنا چاہتے ہیں۔ اس لیے جذبہ وطنیت سے ان کی مخالفت بالکل فطری اور قدرتی امر ہے۔ اقبال نے اپنے اشعار میں بار بار وطنیت کے خلاف مسلمانوں کو متقدم انسانوں کو متنبہ کیا ہے صرف اس وجہ سے نہیں کہ اس سے ملت اسلامیہ کو مادی فوائد حاصل نہیں ہوں گے بلکہ اس کی اصل وجہ بالکل مختلف ہیں۔ یہ بت کر شاید تہذیب نوی ہے قنات گر کا شانہ دین نبوی ہے

اقوام جہاں میں ہے وقبت تو اسی سے تجیز ہے مقصود تجارت تو اسی سے  
ہمال ہے صداقت سے سیاست تو اسی سے کمزور کا مگر ہو تہے غارت تو اسی سے  
اقوام میں مخلوق خدا جتنی ہے اس سے قومیت اسلام کی جز گنتی ہے اس سے

وہ دین اور وطنیت کو ایک دوسرے کا مخالف سمجھتے ہیں۔

گفتار سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے ارشاد نبوت میں وطن اور ہی کچھ ہے

نہالا سارے جہاں سے اس کلوب کے سوائے بنایا بنا ہا سے صحابہ ملت کی اتحاد وطن نہیں ہے

بڑے کے خیر سے ہے یہ محرکہ دین و وطن اس زمانہ میں کوئی حیدر کر رہا بھی ہے

چہ گریم قصہ دین و وطن را کہ نتران فاش گفتن این سخن را

مرغ از من کہ از بے مروتی تو بنا کر دم ہاں ویر بکس را

اقبال صرف وطنیت ہی کے مخالف نہیں بلکہ وہ ہر اس مذہبندی کے خلاف ہیں جو انسان کو غیر قدرتی طور پر ایک دوسرے سے ملاحدہ کرنے کی وجہ بن سکے۔ چاہے وہ وطنیت ہو یا نیلیست۔

نمل قومیت، کیا اسطقت، تہذیب، رنگ خواہی نے خوب چن چن کر بنائے مسکرات

جو کرے گا ہتیا رنگ و خولت جٹے کا ترک خراگ ہی ہو یا امر ابی و لا لہ

نمل مگر مسلم کی مذہب پر مقدم ہو گئی اڑ گیا دنیا سے تو مانند خاک ہلندہ

وہ انسانوں میں صرف ایک تقسیم کے قائل ہیں خدا اور اس کے رسول پر ایمان لانا اس سے انحراف۔ ان کے لحاظ سے امت مسلمہ کے مقابل صرف ایک ہی ملت ہے اور وہ ہے







خلافت بر مقام ناگواری است  
حرام است آنچہ برپاوشاہی است  
ملوکیت ہمہ کراست و نیزنگ  
خلافت حفظ ناموس الہی است

جوادینامہ میں جمال الدین افغانی ملوکیت کے متعلق کہتے ہیں:

ہم ملوکیت بدن را فرہی است  
سینہ بے نور اور دل تہی است  
مثل ز نور سے کہ برنگ می چرد  
برگ را بگذار دو شہدش برود  
شخ و برگ و رنگ و بو کے گل ہاں  
برجائش نالہ مبسل ہماں!  
از طعم و رنگ و بوئے او گذر  
ترک صورت گوئے و در معنی نگر

برگ باطن گرچہ دیدن مشکل است

گل مخاں اور اگر در معنی گل است

اور اس کے بعد اشتراکیت اور ملوکیت ہر دو کو تباہی اور بربادی کا موجب قرار دیتے ہیں۔ مولانا رومیؒ کی زبان سے تو ملوکیت پر اور بھی سخت حملہ کیا جاتا ہے:

حاکمی بے نور جہاں خام است خام  
بے ید بیضا ملوکیت حرام  
حاکمی از ضعف محکومان قوی است  
بجش از حرمان محرومان قوی است!  
تاج از باج است و از تسلیم باج  
مرد اگر رنگ است می گردوز باج  
فوج و زندان و سلاسل رہزی است  
اوست حاکم کہ چنین سلاخی است

از ملوکیت جہاں تو خراب  
تیرہ شب و آستین آفتاب!  
واش از رنگیاں غارت گری  
دیر تا خیر شد از بے حیدری!  
آنکہ گوید لالہ بے چارہ ایست  
فکرش از بے مرکز آوارہ ایست!  
چار مرگ اندر پئے ایں دیر میر  
سو خوار و والی و ملا و پیر!

ایں چنین عالم کاشایان تست

آب و گل دانے کبر و امان تست

جس معاشرہ کا نظام حکومت ملوکیت ہو۔ نہ وہ معاشرہ ترقی کر سکتا ہے اور نہ اس کے افراد اور اس لیے اقبال اس نظام کے خلاف ہیں۔ ان کے لحاظ سے امپائر فرو کی انکا اتحاد اور وہ صرف ایسے نظام حکومت میں ممکن ہے۔ جہاں فرد کو اپنی قدرتی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کی مکمل آزادی ہو اور معاشرہ عوام کی ترقی اور بہبودی کا ضامن ہو نہ کہ صرف چند شخص کی مرضی کا غلام۔ ملوکیت میں نہ افراد آزاد ہوتے ہیں اور نہ معاشرہ کی ترقی اور قومی انا کی توسیع کی کوئی سبیل ممکن ہے۔ اس لیے اقبال اسے ایسی نظام کہتے ہیں۔ اور انسان اور انسانیت کے لیے اسے معضرت رسا خیال کرتے ہیں۔

جمہوریت۔ ملوکیت اپنی بقا کے لیے آہستہ آہستہ جمہوریت کا رنگ اختیار کرتی ہے۔ اور اسی بنا پر اقبال ایسی جمہوریت کے بھی خلاف ہیں جو سرمایہ داری کی پروردہ ہے اور ملوکیت کا دوسرا نام ہے سرمایہ داری اور ملوکیت کی بنا پر جمہوریت اصل اور حقیقی جمہوریت نہیں رہتی بلکہ ظلم و ستم اور نا انصافی کا گوارہ بن جاتی ہے۔ ایلیس کی مجلس خوری میں دوسرا مشیر کہتا ہے:

خیر ہے سلطانی جمہور کا خوفناک شر؟  
تو جہاں کے تازہ قتلوں سے نہیں ہے بفر  
اور پہلا مشیر جواب دیتا ہے:

ہوں مگر میری جہاں بینی بتاتی ہے مجھے  
جو ملوکیت کا اک پر وہ ہو گیا اس سے خطر  
ہم نے خود شاہی کو پہنایا ہے جمہوری لباس  
جب ذرا آدم ہوا ہے خود شناس و خود نگر  
کار و بار خرمیاری کی حقیقت دوس ہے  
یہ دو دو میر و سلطان پر نہیں ہے منحصر  
مجلس طعت ہو یا پردیز کا دربار ہو  
ہے وہ سلطان غیر کی کہتی ہے جس کی نظر

تو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام؟

چہرہ روشن اندرون چنگیز سے تاریک تر!

اسی طرح مخضر راہ میں سلطنت کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

ہے وہی سا نہ کن مغرب کا جمہوری نظام  
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری  
دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کو ب  
تو بھٹتا ہے یہ آنا دی کی بے نیل مہر



مجلس آئین و اصلاح و رعایات و حقوق  
 گرمی گفتار اعضائے مجالس الاماں !  
 اس سراب رنگ و بو کو گستاخ بھٹا ہے تو  
 آہ! لے نا وہاں قفس کو آتیاں بھٹا ہے تو!  
 شہنوی و پس چو باید کرد..... میں سیاسیات حاضرہ کے زیر عنوان ان ہی خیالات کا اظہار کیا گیا ہے :

سے کند بند غلامان سخت تر  
 حریت می خواند اور ابے بصر  
 گرمی ہنگامہ جمہور دید  
 پردہ بردوستے ملکیت کشید  
 اکثر اکیث کی طرح اقبال جمہوریت کو بھی خیر و شر کا مجموعہ سمجھتے ہیں۔ وہ حقیقی جمہوریت کے قائل ہیں۔ لیکن اس جمہوریت کے نہیں جو ملکیت کا اک پردہ ہو اور جس کی بنیادیں سرمایہ داری پر استوار ہوں۔ خلافت بھی ایک قسم کی جمہوریت ہے۔ لیکن وہ جمہوریت کے تقاضے سے پاک ہے۔ انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے شروع میں جمہوریت کو بہترین نظام حکومت خیال کیا جاتا تھا لیکن اس نظام حکومت میں کچھ ایسی خامیاں ہیں جن کا تذکرہ آسان نہیں اور اسی بنا پر بعض مفکرین نے اس طرز حکومت پر شدید حملے کئے ہیں۔ اقبال ان کے اعتراضات میں سے اکثر اعتراضات سے متفق ہیں اور کئی مقامات پر انہیں پیش کیا ہے۔ جمہوری طرز حکومت میں قوت اور اقتدار متوسط اور ادنیٰ درجے کے لوگوں کے ہاتھ میں ہوتا ہے نہ کہ ان اشخاص کے جو اپنی عقل و فراست کی بنا پر حقیقتاً اس کے مستحق ہیں۔ اس کا نتیجہ ظاہر ہے۔ قوم کی ذہنی سطح بہت سے بہت تر ہو جاتی ہے۔ اور روحانی، اخلاقی اور مادی ہر قسم کی راہ ترقی مسدود ہو جاتی ہے :

متابع معنی بیگانہ از دود فطرتاں جوئی  
 ز موداں شوخی طبع سلیمانے نے آید  
 گرینا از طرز جمہوری غلام پختہ کا سے شر  
 کہ از مغز دود و خرد نکرا انسانے نے آید

اس راہ کو اک مرد و فرنگی نے کیا فاش  
 ہر چند کہ دانا اے کھولا نہیں کرتے

جمہوریت اک طرز حکومت ہے کہ جس میں  
 بندہ لوگوں کرتے ہیں تو لائیں کرتے

ملاوہ انہیں نہ ایسی حکومت کو عموماً استحکام حاصل ہو سکتا ہے نہ پائیداری۔ حکومت میں عوام کی بے جا مداخلت خود عوام اور حکومت کے لیے مفرت رسال ثابت ہوتی ہے اس سے کسی قسم کی بہتری کی امید رکھنا عبث ہے۔ حکومت اور حکام کا اصل مقصد عوام کو مطمئن کرنا ہوتا ہے نہ کہ قومی تعمیر اور انسانی ترقی۔ عوام ان کے رہبر ہوتے ہیں اور ارباب حل و عقدان کی مشاور کے مطابق عمل پیرا ہونے پر مجبور :

فرنگ آئین جمہوری نہاد است  
 رسن از گردن دیوے کش دست  
 نوابے زخمہ دسانے غدارو  
 ابے طیارہ برداز سے غدارو  
 ز باغش کشت ویرانے نکوتر  
 ز خمر ادبیا بانے نکوتر!  
 چو رہزن کاروانے درنگ قاز  
 شکمباہر نانے درنگ و تاز  
 رواں خوابید و تن بیدار گردید  
 ہمنر بادین و دواغش خوار گردید  
 گرد ہے راگرد ہے درگین است  
 خدایش یار اگر کاوش جنس است  
 ز من وہ اہل مغرب را پیامے  
 کہ جمہور است تیغ بے نیامے  
 چو شمشیرے کہ جاننامی ستاند  
 قسیر مسلم و کافر نداند

نہ ماند در خلاف خود زمانے

برو جان خود و جان جہانے

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اقبال جمہوریت کے بالکل خلاف ہیں۔ وہ جمہوریت میں کچھ خامیاں پاتے ہیں اور ان سے ہمیں خبردار کرتے ہیں۔ اگر جمہوریت سے یہ خامیاں دور کر دی جائیں تو اقبال کے خیال میں وہ قابل قبول نظام حکومت ہو جاتا ہے :



”جمہوریت کے ساتھ جھگڑے اور فساد لازم و ملزوم ہیں۔ اگر کوئی شخص یہ خیال کرے کہ جمہوریت کا لی سیاسی سکون کی ضامن ہے تو وہ تاریخ سے بالکل ناواقف ہے۔ حقیقت اس کے بالکل الٹ ہے۔ جمہوریت میں ایسی تمام خواہشات و شکایات کو پھر سے ابھرنے کا موقع ملتا ہے جنہیں شخصی حکومت کے دور میں دبا دیا گیا ہو۔ یا پورا نہ کیا گیا ہو۔ جمہوریت ایسی آرزوؤں اور تمناؤں کی موجب موتی ہے جو بسا اوقات ناقابل عمل ہوتی ہیں۔ یہ اختیار کا آسرا نہیں لیتی بلکہ تقریروں۔ اخباروں اور پارلیمنٹ میں بحث و تحقیق سے قوت حاصل کرتی ہے اور بتدریج لوگوں کو کسی مسئلہ کے ایسے حل کو قبول کرنے پر تیار کر لیتی ہے جو معیاری تو نہیں کہا جاسکتا لیکن حالات کے پیش نظر قابل عمل ہوتا ہے۔۔۔۔۔ جمہوری طرز حکومت میں طرح طرح کی دقتیں پیش آتی ہیں لیکن انسانی تجربہ اس بات کو ثابت کر دیتا ہے کہ یہ دقتیں ناقابل عبور نہیں۔“ اقبال جس نظام حکومت و خلاف کے متنی ہیں اس میں جمہوریت کے صالح اجزاء موجود ہیں اور خلاف جمہوریت کی خامیوں اور کمزوریوں سے پاک ہے۔

**آمریت -** ملوکیت نے پہلے جمہوریت کا لباس پہنا اور پھر آمریت کا۔ سرمایہ داری نے جزا فیائی قومیت اور وطنیت کے جذبات کو بھڑکایا اور اس طرح جاگیر داری کو ختم کر دیا۔ لیکن عوام میں ابھی اتنا شعور نہ آیا تھا کہ وہ اپنا بھلا برا پوری طرح سوچ سکتے وہ وطنیت اور قومیت کے کھوکھلے نعروں سے بدست ہو گئے اور سرمایہ داروں کے ہاتھوں میں کھلونا بن گئے۔ سرمایہ داری نے جاگیر داری کو ختم کیا اور ملوکیت کو اپنا غلام بنایا اور پھر عوام کو مسحور کرنے کے لیے سیاسی طور پر اس نے جمہوریت کا لباس پہنا اور دھپا۔ تاکہ طاقت بھی اس کے پاس رہے اور عوام بھی مطمئن ہو جائیں۔ لیکن عوام پر سرمایہ داری کی یہ چال بہت جلد واضح ہو گئی اور سرمایہ داری کو ختم کرنے کے لیے اشتراکیت آگے بڑھی۔ سرمایہ داری نے اپنی بقا اور دفاع کے لیے ملک ترین حربہ استعمال کیا جسے

آمریت کہتے ہیں۔ آمریت کی بنا پر دنیا کو جس قدر مصائب و آلام برداشت کرنے پڑے ان سے کون واقف نہیں۔ آمریت دوسری قوموں کو آزادی تو آزادی زندگی ملک کا حق دینے کے لیے تیار نہیں۔ لیکن اپنی قوم کے افراد سے بھی اس کا سلوک کچھ بہتر نہیں۔ وطنیت۔ قومیت۔ نسلیت کے نعرے لگا کر اور معاشی بدعالی اور نا انصافی کا احساس دلا کر ایک طرف وہ دوسری قوموں پر عرصہ حیات تنگ کرنے کی کوشش کرتی ہے اور دوسری طرف روشن مستقبل اور تعلیم کے بہانے اپنی قوم کے لاکھوں کروڑوں عوام کو ظلم و ستم کا شکار بنا دیتی ہے۔ ظاہر طور پر یہ قومی انا بیدار ہو جاتی ہے لیکن حقیقتاً گہرے و غمخت کا یہ پیکر انسانیت کو بالکل ختم کر دیتا ہے۔ خودی کا وجود تک مٹا دیا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ اقبال ہمہ گیر ریاستوں، آمریت اور استبداد کے اس قدر غلاف ہیں۔ انہوں نے بار بار اس کے خلاف آواز بلند کی ہے۔ ”مغرب کیم“ میں ”ابی سینا“ اور ”موسلمانی“ میں آمریت کی تباہ کاریوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ ”جاوید نامہ“ میں حکومت الہی کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

زیر گردل آمری از قاہری است

آمری از نابوالہد کافر است

قاہر آمر کہ باشد بچفتہ کار از قوانین گرد خود بند و حصار

جزہ شاہیں تیز چنگ و زو و گیر! صعوہ را در کاہا گیر و مشیر

قاہری ما شرع و دستورے دہد بے بصیرت سر مر با کورے دہدا

ماصل ایمین و دستور ملک؟

وہ خدایاں فریہ دو ہنقاں چودوگ!

حضرت امام حسینؑ نے شہادت کو کیوں قبول فرمایا

تا قیامت طلع استبداد کرد موج خون او چمن ایجا و کرد

بہر حق در خاک و خون غلطیدہ است پس بنائے لالہ گردیدہ است

مدعاش سلطنت بودے اگر خرد کردے با چنیں سماں سفر



دشمنال چل ریگ صحرا لاتعد و دستان او بی زوال ہم عدد  
سرمایہ داری۔ وطنیت ہو یا نسلیت۔ جمہوریت ہو یا آمریت۔ یہ سب  
سرمایہ داری کا نتیجہ ہیں۔ سرمایہ داری اپنے آپ کو پانے کے لیے نئے نئے بھین بدل لیتی  
ہے اور بدلتی رہتی ہے۔

نسل، قومیت، کھیل، سلطنت، تہذیب، رنگ، خواہگی نے خوب چن چن کر بنائے سکرات  
یہی وہ نظام ہے جو انسان کی روحانی، ذہنی، اخلاقی، اور سماجی حالت کو تباہ کرنے کا مزدور ہے لہذا  
اور انسانیت کو جاگیر داری کے غیظ، استبداد سے آزاد کرنے میں یقیناً اس نیک خدمت انجام دی لیکن بعد  
میں یہ انسان کے لئے اس سے بھی زیادہ تباہ کن ثابت ہوئی۔ اقبال سرمایہ داری کی چالوں  
اور حیلہ گری کو اچھی طرح سمجھتے ہیں اور خضر کی زبان سے بندہ مزدور کو پیغام دیتے ہیں:  
بندہ مزدور کو جاگیر مر پیغام دے خضر کا پیغام کیا ہے یہ پیغام کائنات!  
اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دار حیلہ گر شایخ آجو پر ہی صدیوں تک تیری برسات!  
دست دولت آفریں کو مزدوریوں مٹی رہی اہل ثروت جیسے دیتے ہیں غریب کو نہایت!  
ساحر لالو نے تجھ کو دیا برگ حشیش! اور تو اسے بے خبر سمجھا اسے شلیخ نبات!  
مگر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار اتھائے سادگی سے کھا گیا مزدورات!  
اللہ کہ اب بنزم جہاں کا ادب ہی آغاز ہے مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے!  
اقبال کبھی سرمایہ داری کی چالوں سے عوام اور مزدور کو متنبہ کرتے ہیں:

جہاں قسمت در دست خست چند کسان ادبہ بند نام کے چند  
مہند در در میان کارگان کشد خود را بہ عیش کر گئے چند

مازدان جزو گل از خوش نامحرم شد است آدم از سرمایہ داری قابل آدم شد است!

و دزدی خدا کا شکر ادا کرتا ہے کہ:

اللہ! ترا شکر کہ یہ خطہ پر سوز سوداگر یورپ کی غلامی سے ہے آزاد۔

لینن (خدا کے حضور میں) میں اقبال نے سرمایہ داری کا جو نقشہ پیش کیا ہے۔ اس سے  
اس نفرت کا واضح اظہار ہو جاتا ہے جو اقبال کے دل میں سرمایہ داری کے خلاف ہے:  
یورپ میں بہت روشنی، علم و ہنر ہے حق یہ ہے کہ بے چشمہ حوال ہے یہ ظلمات  
دھانی تعمیر میں، رونق میں، صفائیں گرجوں کے کہیں بڑھ کے ہیں کھول کی عمارات  
ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جوا ہے سو ایک کالکول کے لیے مرگ مفاہات  
یہ علم یہ حکمت یہ تدبیر یہ حکومت چیتے ہیں لہو دیتے ہیں تعلیم مسادات  
بیکاری و عمرانی و میخواری و افلاس کیا کم ہیں فرنگی مذہبیت کے فتوحات  
وہ قوم کہ فیضان ملای سے ہو محروم عداس کے کمالات کی ہے برق و بخارات  
ہے دل کے لیے موت خشیوں کی حکومت احساس مروت کو کچل دیتے ہیں آلات

.....

تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں میں تلخ بہت بندہ مزدور کے اوقات

غریب اور مزدور کی بے بسی اور بے کسی پر اقبال نے اکثر خون کے آنسو روئے ہیں:  
بریشم قبا خواجہ از محنت او نصیب تمش با مرہ تار تارے

سرمایہ جواؤں میں ہے عریاں بدن اس کا دیتا ہے ہنر جس کا امیر دل کو دشاں

مزدور کہتا ہے،

مزدور بندہ کہ پاس پوش و محنت کش زخون نشانی من لعل غاتمہ دانی  
نصیب خواجہ ناکر وہ کار و خیر ز اشک کو دیک من گوہر ستام امیر  
زخون من چو زلو فرہی کلیسا را بزور بازوئے من دست سلطنت ہم گیر  
خواب و شک گشتاں زگر یہ محرم شباب لالو گل از طہر ادب مجرم



کفریہ انداز میں بھی اقبال نے سرمایہ داری پر خوب خوب چوٹیں کی ہیں:

رات پھر نے کہہ دیا مجھ سے صاحب اپنی نامی کامی کا  
مجھ کو دیتے ہیں ایک بوندلو صد شب بھر کی تشنہ کامی کا  
اور یہ بسوہ دار بے زحمت پی گیا سب لہو اسامی کا

کارخانے کا ہے مالک مردک ناکردہ کار عیش کا پتلا ہے محنت ہے اسے ناسازگار  
حکم حق ہے لیکن لافسان الاماسی کھائے کیوں مزدور کی محنت کا پھل سرمایہ دار

غریب کی حالت بیان کرتے ہوئے تو وہ اس حد تک آگے بڑھ جاتے ہیں کہ:  
مریدے فاقہ مستے گفت با شیخ کہ یزدان را ز حال ما خبر نیست  
برمانزدیک تر از شرک و گماست ولیکن از شکم نزدیک تر نیست!

انہیں یقین ہے کہ سرمایہ داری بہت جلد ختم ہو جائے گی:  
تبرک کی فصول کاری سے حکم ہو نہیں سکتا جہاں میں جس تمدن کی بنیاد سرمایہ داری ہے

گیا دور سرمایہ داری گیا تماشہ دکھا کر داری گیا

وہ خدا سے دست بردھائیں کہ انسان کو سرمایہ داری سے جلد از جلد نجات دے:  
کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ دنیا ہے تری منتظر روزِ مکافات!  
قرآن کریم میں کیا سبق سکھاتا ہے:

جیت قرآن! خواجہ را پیغام مرگ وحشگیر بندہ بے ساز و برگ!  
سچا خیر از مردک زرکش مجھ کن تا لوک البرحق متفقوا!

اور پھر وہ فقرہ انقلاب:

خواجہ از خونِ رگ مزدور سازد لعلِ ناب از جھائے وہ خدایاں کشتہ جہانِ غلاب  
انقلاب!

انقلاب! اے انقلاب!

اشتراکیت۔ اقبال جس نظام حکومت، خلافت کے قائل ہیں نہ وہ جمہوریت ہے اور نہ اشتراکیت اگرچہ ان دونوں کے صالح اجزاء میں موجود ہیں۔ اسلام ایک مکمل نظام حیات ہے اور اس حیثیت سے زندگی کے ہر پرشہ کے متعلق اس کے اپنے الگ الگ اصول اور قوانین ہیں۔ یہ اصول اور قوانین دوسرے اصولوں اور قوانین زندگی سے کچھ مختلف ہی ہیں اور کچھ مطابقت بھی لیکن اس اختلاف اور اتفاق کی حیثیت صرف جزوی ہے۔ اصل چیز تو وہ مکمل نظام حیات ہے۔ زندگی کے دو مختلف نظاموں کا مقابلہ صرف من حیث الکل کیا جاسکتا ہے۔ صرف چند اصولوں میں مشابہت کی بنا پر انہیں ایک سمجھ لینا نہ ممکن ہے نہ صحیح۔ اس میں تو کوئی شک ہی نہیں کہ جہاں تک اسلام کے معاشی نظام کا تعلق ہے وہ اشتراکیت کے بہت قریب ہے۔ باقی رہا سوشلزم۔ سو اسلام خود ایک قسم کا سوشلزم ہے جس سے مسلمان سوشلسٹوں نے آج تک بہت کم فائدہ اٹھایا ہے۔ ضربِ کلمہ میں اشتراکیت کے متعلق فرماتے ہیں:

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم ہے سود نہیں روس کی یہ گرہی رفتار!  
اندیشہ ہوا شوخی افکار پہ جمہور فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا سزا!  
انساں کی ہوس نے جنہیں رکھا تھا چھپر کھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار!  
قرآن میں ہو غولہ زن اسے مرد مسلمان اللہ کرے تجھ کو عطا جدت کردار!  
جو حرف قتل العفو میں پرشیدہ ہے ہاتک اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار!  
اقبال سر فرانیس نیلگ ہبند کو ایک خط میں رقمطراز ہیں: آئندہ گول میز کانفرنس میں اگر برطانیہ



نے دو نسل قوموں کے اختلافات سے ناجائز فائدہ اٹھانے کی کوشش کی تو آخر کار یہ بات دونوں ملکوں کے لیے تباہ کن ثابت ہو گئی۔۔۔۔۔ مزید برآں اس کا نتیجہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایشیا کے تمام مسلمان روس کی یوزم کے آغوش میں چلے جائیں اور اس طرح مشرق میں برطانوی تفوق و اقتدار کو محنت و حکاکے۔ میرا ذاتی خیال ہے کہ روسی لوگ فطر تائید مذہب نہیں ہیں۔ بلکہ میری رائے میں وہاں کے مصلحانہ عورتوں میں مذہبی میلان بدرجہ اتم پایا جاتا ہے۔ روس کے مزاج کی موجودہ منحنی حالت غیر معینہ عرصہ تک نہیں رہے گی۔ یہ اس لیے کہ کسی سوسائٹی کا انتظام دہریت کی بنیاد پر دیر تک قائم نہیں رہ سکتا۔ حالات کے اپنے معمول پر آ جانے کے بعد جو نئی لوگوں کو ٹھنڈے دل سے سوچنے کا موقع ملے گا انہیں یقینی طور پر اپنے نظام کے لیے کسی مثبت بنیاد کی تلاش کرنی ہوگی۔ اگر باشیوزم میں خدا کی ہستی کا اقرار شامل کر دیا جائے تو باشیوزم اسلام کے بہت ہی قریب آ جاتا ہے۔ اس لیے میں متعجب نہ ہوں گا اگر کسی زمانے میں اسلام روس پر چھا جائے یا روس اسلام پر۔ اس چیز کا انحصار زیادہ تر اس حیثیت پر ہوگا جو نئے آئیں میں مسلمانوں کی ہوگی۔“

بقول مولانا عبد السلام ندوی: اشتراکیت ڈاکٹر صاحب کی شاعری کا ایک دلچسپ موضوع ہے اور انہوں نے بال جبریل وغیرہ میں اس کی تائید میں اس قدر پر جوش و خروش ظاہر کیا ہے کہ وہ بظاہر سوشلسٹ مسلم ہونے لگتے ہیں۔ لیکن خدا کے حضور میں، میں اقبال نے جوش و خروش سے سرمایہ داری کی مخالفت اور اشتراکیت کی تائید کی ہے اس کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اقبال نے لینن کے خیالات کو اپنے الفاظ میں پیش کیا ہے۔ وہ حقیقتاً اقبال کے دل کی آواز ہے اور پھر خدا کا فرمان کہ اس سے بہتر اشتراکیت تائید ملنا آسان نہیں۔ یہ اور بات ہے کہ چونکہ وہ فرمان خدا ہے اس لیے اشتراکیت اپنے اللہ کی بنا پر اسے قبول نہیں کر سکتے۔ اقبال کے نزدیک خدا فرشتوں کو جو پیغام دے رہا

ہے کہ اسے انسانوں تک پہنچا دو۔ وہ درحقیقت اس اسلامی انقلاب کے پیغام کا ایک حصہ ہے جس کا اقبال آرزو مند تھا۔ یہ انقلاب ایسی معاشرت پیدا کرے گا جس میں غریبوں کی محنت سے پیدا شدہ ناکردہ کارامیری منقود ہو جائے گی۔ نظام اپنے ایمان کی قوت سے بڑے بڑے فرعونوں سے ٹکر لیں گے۔ اس میں اس انداز کی سلطانی جمہور پیدا ہوگی جو موجودہ مغربی انداز کی جمہوریت کی طرح سرمایہ داری کا دام فریب نہ ہوگی، بلکہ اس میں مساوات حقوق عوام کا وہ انداز ہوگا جو اسلام نے اپنی ابتدا میں پیدا کیا تھا۔ جہاں امیر سلطنت بھی عوام کا ہم رنگ اور حقوق و فرائض میں ان کے برابر تھا۔ اس میں تمام فرسودہ رسوم و رواج اس طرح مٹا دیے گئے جس طرح اسلام نے زمانہ جاہلیت کے نقوش مٹا دیئے۔ جہاں کاشتکار کی پیدا کردہ روزی کو کھٹن زمیندار جبر سے حاصل نہ کر سکے گا جہاں خالق اور مخلوق کے درمیان دیر و حرم کے دلال اور کمیشن ایجنٹ و سیلہ نجات بن کر عامل نہ ہوں گے۔ جہاں مذہب کے ظواہر کی پابندی سے ریاکار دیندار دوسروں پر اپنا سکہ نہ جاسکیں گے۔ اور جہاں اس جدید تہذیب کے پیدا کردہ ڈھونگ کا صفایا ہو جائے گا جس نے انسانوں کو ان کی اصلیت سے بے گانہ کر دیا ہے؟

انقلاب روس کے بعد ڈاکٹر اقبال نے اشتراکیت کے متعلق جو نظریں رکھی ہیں۔ ان سے ان کی اشتراکیت سے ہمدردی اور اشتراکیت کے متعلق ان کے خیالات واضح ہو جاتے ہیں۔ وہ انقلاب روس کو بیداری جمہور اور آفتاب تازہ کہتے ہیں اور اس کا خیر مقدم کرتے ہیں:

نغمہ بیداری جمہور ہے سامان عیش	قصہ خواب آور سکندر و جم کب تک!
آفتاب تازہ پیدا بلبل گیتی سے ہوا	آسمان ڈوبے ہوئے تاروں کا تم کب تک!
تور ڈالیں فطرت انسان نے زنجیریں تمام	دوری جنت سے روٹی ختم آدم کب تک!
باغبان چارہ فرما سے یہ کہتی ہے بہار	زخم گل کے واسطے تدبیر مرہم کب تک!



کر کب نادان طوافِ شمع سے آزاد ہو اپنی فطرت کے تجلی زار میں آباد ہو!  
پیامِ شرق میں محاورہ بامین حکیم فرسوی انگش کو مٹ و مر و مزدور میں کو مٹے کے غلط  
اور گمراہ کن نظریہ کو مر و مزدور رد کرتے ہوئے لکھا ہے:

نہی بجکت مر لے حکیم! کہ تو اس شکست میں طلبہم قدیم  
میں خام سا اندر اندوہ؟ مرا خوئے تسلیم فرمودہ؟  
کنڈ بھر را آبنایم اسیر ز غار ابر و تیشہ ام جوئے شیر  
حق کو کھن دادی لے کتہ سنج بہ پردیز پر کار و نابردہ سنج؟  
خطا را بجکت گر داں صواب خضر را انگیری بدام سراب  
بدوش زمین بار سر مایہ دار ندارد گذشت از خود خواب کار  
جہاں راست ہر روزی از دست مزد ندانی کہ ای بیج کار راست وزد  
پئے جرم اور پوزش آوردہ؟  
بای عقل و دانش فسون خوردہ؟

موسیو لینن دقیر ولیم میں لینن روئے پر کلیسا اور قبائے سلطان کو چاک چاک  
کر دینے کی وجہ بیان کرتا ہے: قسمت نامہ سرمایہ دار و مزدور میں دونوں کی حالت کا  
نقشہ کھینچا گیا ہے۔ یہی وہ تقسیم کار ہے جو سرمایہ دار اپنے اور مزدور کے درمیان چاہتا  
ہے۔ یہ زمین اور اس کی ہر چیز میری۔ باقی فرش سے عرش تک سب کچھ تیرا:

غوغائے کارخانہ آہنگری زمین گلاب از غنوں کلیسا اذان تو  
نخل کے شر خراج بردے نمد زمین باغ بہشت و مسدہ و بطبا اذان تو  
تختہ کہ و دوسرا و اذان من صہبائے پاک آدم و حوا اذان تو  
مرغابی و تدو کو تر اذان من غلہ ہا و شہر عفا اذان تو  
ایں خاک و آنچه و شکم اذان من وز خاک تا بہ عرش صلا اذان تو

فرائے مزدور کے پہلے بند میں مزدور کی حالت بیان کی گئی ہے اور دوسرا بند مزدور

کے لیے پیغام انتقام ہے:

بیا کہ تازہ فوای تراود از رنگ ساز بنائے میکدہ بنائے کن بر افنازم  
منان و دیر منان را نظام تازہ و ہم زہر نان چمن انتقام لار کشیم  
بہ بزم غنچہ دگل طرح دیگر اندازیم ز خویش ایں ہمہ بیگانہ زیتن تاکے

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ڈاکٹر اقبال روس کے نظام اشتراکیت سے پوری  
طرح متفق ہیں۔ ان کے لحاظ سے اشتراکیت میں خیر بھی ہے اور شر بھی۔ عبادیہ نامہ میں  
اشتراکیت کے ان دونوں پہلوؤں حق و باطل کو ان الفاظ میں پیش کیا گیا ہے:

صاحب سرمایہ از نسل غلیل میں آن پیغمبر بے حسبہ میل  
زا کہ حق و باطل اور مضمر است قلب او من و افش کا فرست  
غریباں گم کردہ اند افلاک را در شکم جویند جان پاک را  
رنگ و بو از تن نگیرد جان پاک جز بہ تن کار سے ندارد اشتراک  
دین آن پیغمبر حق ہما شناس بر مسادات شکم دار و حاسن

۱۱ اخوت را مقام اندول است

بیخ اور دول نہ داب و گل است!

اسی طرح جمال الدین افغانی ملت روسیہ کو جو پیغام دیتے ہیں اس میں بھی ایک طرف  
اشتراکیت کی تعریف ہے لیکن دوسری طرف اس کی خامیوں اور خرابیوں سے ملت  
روسیہ کو خبردار بھی کیا گیا ہے۔ اقبال کو اشتراکیت کے خلاف ایک بڑا اعتراض یہ  
ہے کہ وہ مساداتِ شکم کی قائل ہے نہ کہ اس اخوت کی جس کا مقام دل کے اندر  
ہے اور اقبال دل کی آزادی کے متعلق ہیں اور شکم کو سامان موت سمجھتے ہیں:

دل کی آزادی شمشاد ہی شکم سلمان موت فیصلہ تیرے ہاتھوں میں ہے دل یا شکم؟  
نہاد زندگی میں ابتدا لا انتہا لا پیام موت ہے جب لا ہوا لا سے بیگانہ



وہ ملت روح جس کی لائے آگے بڑھیں گی یقین جانو ہوا البریز اس ملت کا پیمانہ  
اقبال کو اشتراکیت پر جو سب سے بڑا اعتراض ہے۔ وہ اس میں ایجابی پہلو کی غیر موجودگی  
ہے۔ ہر تعمیر کے لیے تخریب لازمی اور ضروری ہے۔ لیکن تخریب صرف ایک ذریعہ  
ہے۔ اصل مقصد تو تعمیر ہے۔ اگر کوئی نظام صرف تخریبی پہلو تک آکر رہ جائے اور  
تعمیری پہلو کی تکمیل نہ کرے تو وہ قابل قبول نہیں۔ اقبال کے خیال میں اشتراکیت نے  
بہت سی برائیوں کو ختم کر دیا ہے۔ لیکن چونکہ اس کی بنیاد صرف لا پر ہے۔ یہ الحاد پر  
مبنی ہے۔ اس لیے اقبال اسے قابل قبول نہیں سمجھتے۔ وہ لا کے بعد لا کو لانا ضروری  
سمجھتے ہیں کہ بغیر اس کے انسانیت کی فلاح و بہبود ممکن نہیں۔ وہ لیسن کو خدا کے حضور  
میں پیش کرتے ہیں اور اس کے الحاد کو اس طرح مبنی بر انصاف قرار دیتے ہیں  
یہ کیسے سمجھتا کہ تو ہے یا کہ نہیں ہے ہر دم متغیر تھے خرد کے نظریات  
مہر نہیں فطرت کے سرور و اذلی سے مینائے کو اک ہو کہ دانائے نباتات  
آج انکھ نے دیکھا تو وہ عالم ہوا نبات میں جس کو سمجھتا تھا کیسا کے خرافات  
جادید نامہ میں ایلیس کا تیسرا اور پانچواں شیر ایلیس کو یہودی کی شہادت اے  
خبردار کرتے اداس کے جہاں کے زیر و زبر ہونے سے ڈرتے ہیں تیسرا شیر کتا ہے  
روح سلطانی رہے باقی تو پھر کیا اضطراب ہے مگر کیا اس یہودی کی شہادت کا جواب؟  
وہ کلیم بے قبل! وہ سیح بے صلیب! نیست پیغمبر و لیکن وہ قبل و بعد کتاب!  
کیا بتاؤں کیا ہے کا فر کی نگاہ پر وہ سوز مشرق و مغرب کی قوموں کے لیے دوزخِ حساب  
اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگا طبیعت کا فساد تو وہی بندگانِ خدا کا دل کے فیروں کی کتاب  
جو تھا شیر اشتراکیت کا حساب آمریت میں تلاش کرتا ہے۔ لیکن پانچواں شیر اس سے  
مطمئن نہیں۔ وہ جہاں ایلیس کے زیر و زبر ہونے سے ڈرتا ہے۔

وہ یہودی فتنہ گردہ روح مزوک کا بروڈ ہر قبا ہونے کو ہے اس کے جنوں سے تاتار  
زاخ و شتی ہو رہا ہے ہمسر شاہین و چرخ کتنی سرعت سے بدلتا ہے مزاج مدگار  
چھاگن آشفہ ہو کر وسعت افلاک پر جس کنا مانے ہم سمجھتے تھے اک مشتبہ خبر

فتنہ فردا کی ہیبت کا یہ عالم ہے کہ آج کانپتے ہیں کو ہزار و ہزار و ہزار  
میرے آقا! وہ جہاں زیر و زبر ہونے کو ہے جس جہاں کا ہے فضا تیری سیادت پر مدار  
لیکن ایلیس کو اشتراکیت سے کسی قسم کا خوف نہیں کیونکہ  
دستِ فطرت نے کیا ہے جن گریبانوں کو چاک مزد کی منطق کی سوزن سے نہیں جوتے رفو  
کب ڈراکتے ہیں مجھ کو اشتراک کی کو چہ گرد یہ پریشاں روزگار۔ آشفہ مغز۔ آشفہ ہمو  
وہ اشتراکیت کو نہیں بلکہ اسلام کو فتنہ فردا سمجھتا ہے:

جانتا ہے جس پر روشن باطن ایام ہے مزدکیت فتنہ فردا نہیں اسلام ہے  
اور اس کی وجہ وہی الحاد ہے جس کے اقبال از حد مخالف ہیں۔ وہ ہر نظام کی بنیاد مذہب پر  
رکھنا چاہتے ہیں۔ ان کے خیال میں دین و سیاست میں جدائی کا نتیجہ ہمیشہ تباہی ہوتا ہے:  
زام کا اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا! طریق کو کہن میں بھی دبی جیلے ہیں پروزی!  
جلال بادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی  
ہوئی دین و سیاست میں جس دم جدائی ہوئی کی امیدی ہوئی کی وزیری  
دوئی ملک و دیں کے لیے نامرادی دوئی جسم تہذیب کی نابھیری!

غرض ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال اشتراکیت کے صرف ان پہلوؤں سے متفق ہیں جو  
اسلام کے مطابق ہیں۔ وہ اشتراکیت کو قبول نہیں کرتے بلکہ صرف ان نقاط کو جو اسلام  
اور اشتراکیت میں مشترک ہیں۔ وہ جس نظامِ حکومت کے متنی ہیں اس میں ان اصولوں کو  
لانا چاہتے ہیں۔ اس وجہ سے نہیں کہ وہ اشتراک اصول ہیں بلکہ اس بنا پر کہ وہ اسلامی قوانین  
ہیں اور ان کے بغیر خلافت کا استحکام ممکن نہیں۔ اور بغیر اس کے نہ افراد اپنی خودی کو بلند  
کر سکتے ہیں اور نہ قومی ان کی توسیع ممکن ہے۔

خلافت۔ اقبال جس اعلیٰ معاشرہ کے قیام کے متنی ہیں اس کا نظام سیاست  
نہ جمہوریت ہے نہ اشتراکیت۔ نہ آمریت ہے نہ ملوکیت۔ اس زمانہ میں ملوکیت کے  
جبر و استبداد نے جمہوریت۔ قومیت۔ اشتراکیت۔ فطانت اور نہ جانے کیا کیا نقاب



اور دھوکے میں۔ ان نقابوں کی آڑ میں دنیا بھر میں قدر حریت اور شرف انسانیت کی ایسی مٹی پیدا ہو رہی ہے کہ تاریخ عالم کا کوئی تاریک سے تاریک صفحہ بھی اس کی شالیدہ نہیں کر سکتا۔ وہ موجودہ زمانے کے لحاظ سے ایک نئے نظام حکومت لیکن حقیقتاً ایک پرانے نظام سیاست و معیشت کو واپس لانا چاہتے ہیں جس کے لیے وہ خلافت کا لفظ استعمال کرتے ہیں:

خلافت بر مقام ماگو اہی است      حوام است آنچہ بر پا دشاہی است  
ملکیت ہر مکر است و نیرنگ      خلافت حفظ ناموس الہی است!

عرب خود را بہ نور مصطفیٰ سوخت      چراغ مردہ مشرق برافروخت  
ولیکن آن خلافت راہ گم کرد      کہ اول مومنان را شاہی آموخت!

یہ نظام صرف اس اعلیٰ معاشرہ میں ممکن ہے جس کے اجزائے ترکیبی اور اصول اساسی گذشتہ باب میں بیان کئے جا چکے ہیں۔ یہ اعلیٰ معاشرہ بغیر خلافت کے مکمل اور مستحکم نہیں ہو سکتا اور خلافت صرف اسی معاشرہ میں ممکن ہے۔ خلافت وہ نظام حکومت ہے جو سیاست و مذہب کا بہترین منظر ہے۔ خلافت پر مفصل بحث کا یہ موقع نہیں بہر حال مختصر خلافت کے بنیادی اصول پیش کئے جاتے ہیں:

۱۔ تمام قوت کا ماخذ اور منبع خدایہ ہے۔ وہ اقتدار اعلیٰ ہے۔ حقیقی حاکم اور مالک وہی ہے۔ بادشاہت صرف اسی کے لیے ہے۔

سرور کی زیرِ فقط اس ذات پر ہوتا ہے      حکمران ہے اک وہی باقی بتائے آذری  
۲۔ خلافت کا آئین قرآن کریم ہے۔ کتاب اللہ جامع اور مانع ہے۔ انفرادی اور اجتماعی زندگی کے تمام اصول اس میں موجود ہیں۔ اور کوئی اصول ایسا نہیں جو اس میں موجود نہ ہو۔

”ہمارا اس بات پر ایمان ہے کہ اسلامی قانون کے مختلف اصول وہی کے ذریعہ نازل ہوئے لیکن ان کی تفصیل قانون دان اصحاب کے لیے چھوڑ دی گئی ہے تاکہ وہ ہر دنیوی معاملہ پر حاوی ہو سکے۔ اس واسطے یہ کہنا کہ اسلامی قانون کے نظم و نسق کا مالک بیچ ہو تا ہے۔ اور اسلامی نظام میں قانون دان، قانون ساز کا کام کر رہے ہیں۔ بہت حد تک صحیح ہے۔“

۲۔ ”اسلامی ریاست میں قانون کی نظر میں تمام مسلمان برابر ہیں۔ اس میں کسی مخصوص طبقہ، مذہبی فرقہ یا ذات، پات کی کوئی قید نہیں ہے۔۔۔۔۔ قانوناً اسلام، نسل کے ظاہر اقدار اور قومیت کے تاریخی اختلافات کو تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے۔ اسلام کا سیاسی مسلح نظریہ ہے کہ نسل اور قومیت کے اختلافات کو مٹا کر ایک حصہ ملت بنائی جائے اسلام کے لحاظ سے قومیت، سیاسی ترقی کا نتیجہ ہے نظر نہیں ہے کیونکہ اسلام کے اصول کسی خاص قوم کی مخصوص عادات و اطوار پر نہیں بنائے گئے ہیں، بلکہ انسانی فطرت پر۔ اس ملت کا اندرونی اتصال اور اتفاق نسل، قوم یا جغرافیائی حدود کی وجہ سے نہیں ہو گا اور نہ ہی زبان اور تمدنی حالات کی یکسانیت پر۔ بلکہ مذہبی اور سیاسی مسلح نظر کے ایک ہونے پر۔ سینٹ پال کے الفاظ میں ہم اس چیز کو یکسانیت قلب (like mindness) کہہ سکتے ہیں۔ اس لیے اس ملت کا ممبر ہونے کے لیے پیدائش، شادی، سکونت یا قومی حقوق نہ مانع ہو سکتے ہیں اور نہ مددگار۔ اس کا دائرہ مدار سب کے سامنے یکسانیت قلب کا اعلان کر دینے سے ہے اور جب کسی وہ اس یکسانیت قلب سے علاحدہ ہو تو اس وقت وہ اس ملت سے خارج ہو گیا۔ اس ملت کو تمام حصے زمین پر مکران ہونے کا حق ہے۔۔۔۔۔ یہ ملی حکومت حیوانی طاقت کی بنیادوں پر تعمیر نہیں کی جائے گی بلکہ ایک مشترک مسلح نظر کی روحانی قوت پر۔“

۳۔ اقبال دین اور دنیا کو الگ الگ نہیں سمجھتے۔ یہ دونوں ایک ہی حقیقت کے دو



پہلو میں۔ ان کے تجویز کردہ نظام حکومت میں سیاست اور مذہب میں کوئی تفریق ممکن نہیں۔ وہ ان دونوں کو ایک کر دینا چاہتے ہیں:

اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی کہ ہوں ایک جمعی دیوار و شیریں  
وہ نظام حکومت کو مذہب اور اخلاق پر استوار کرنا چاہتے ہیں۔ ایک طرف وہ میکاوی  
کے خلاف ہیں کیونکہ اس نے سیاست کو مذہب سے علاحدہ کرنے کی تلقین کی اور  
دوسری طرف تو فقر کے کیونکہ اس نے مذہب اور سیاست کو دو خانوں میں تقسیم کر دیا۔  
"قانون اسلام میں مذہب اور سیاست میں کوئی فرق نہیں ہے۔ ہمارے ہاں ریاست  
مذہبی اور دنیوی طاقت کا مجموعی مجسمہ نہیں ہے بلکہ یہ ایک وحدت ہے جس میں اس طرح  
کی کوئی تقسیم ممکن ہی نہیں۔ امیر المومنین کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ امام المسلمین بھی ہو۔  
وہ زمین پر خدا کا قائم مقام نہیں ہوتا۔ باقی انسانوں کی طرح وہ بھی خطا پذیر ہے۔ تمام  
مسلمانوں کی طرح اسلامی قانون اس پر بھی مائد ہوتا ہے۔"

۵۔ عملی سیاسی حکومت کی کفیل دایمن ملت اسلامیہ ہے نہ کہ کوئی خاص فرد واحد  
..... وہ اپنے متحدا نہ و آزادانہ عمل انتخاب سے اس سیاسی حکومت کو ایک ایسی  
مختصر و معتبر شخصیت میں ودیعت کر دیتے ہیں جس کو وہ اس امانت کا اہل تصور کرتے ہیں۔  
یوں کہو کہ تمام ملت کا ضمیر اجتماعی اس ایک فرد یا شخصیت منقرضہ کے وجود میں عمل پیرا  
ہوتا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں حقیقتاً اور صحیح معنوں میں فرد تمام کی تمام قوم کا نمائندہ  
کھلا سکتا ہے۔ لیکن ایسے فرد کا مسند حکومت پر متمکن ہونا شریعت کے نزدیک اسے کسی  
برتری یا ترجیح کا مستحق ہرگز نہیں بناتا۔..... نتیجہ یہ نکلا کہ مذہب اسلام میں مسئلہ قانون  
اساسی کی بنیاد تمام تر اتفاق و اتحاد اور اے جمہور ملت کے بنیادی اصول پر قائم ہے۔"  
۶۔ یہ فرد، خلیفہ، عوام کا منتخب شدہ ہوتا ہے لیکن اس میں کچھ ضمانت ہوئی چاہئیں  
اور صرف اس وقت وہ خلیفہ منتخب کیا جاسکتا ہے۔ اقبال المادہ دوی کے اس خیال سے

متفق ہیں کہ امیدوار خلافت میں مندرجہ ذیل اوصاف و شرائط ہونی چاہئیں:

۱۔ اہل سیرت اخلاق حسنہ سے آراستہ ہو۔ عادات و خصاکی غیر مشتبہ ہوں۔

۲۔ بصحت و حواس ظاہری و باطنی قائم ہو۔

۳۔ مذہب و شریعت کا ضروری علم حاصل ہو۔

۴۔ امیدوار ایسی دور بینی و حق اندیشی کا مالک ہو جو ایک حکمران کے لیے ضروری ہے

۵۔ ایسے جو صلہ اور جرأت کام و ہو کہ بوقت ضرورت خلافت مقدسہ کی حفاظت

کے لیے میدان میں نکل سکے۔

۶۔ خاندان قریش سے قربت رکھتا ہو (اگرچہ یہ شرط لازمی نہیں)

۷۔ پوری عمر کا بالغ ہو۔

۸۔ مرد ہو نہ کہ عورت (خوارج اس شرط کو نہیں مانتے)

المادہ دوی کی طرح اقبال رائے و جذبہ میں بھی چند اوصاف کو ضروری سمجھتے ہیں:

۱۔ اس کی دیانت و اری معلوم و معروف ہو۔

۲۔ امور سلطنت کا ضروری علم اہل اذیت حاصل ہو۔

۳۔ دور بینی اور عقل و انصاف کے مادہ سے خالی نہ ہو۔

یہ انتخاب مدت العمر کے لیے ہوتا ہے نہ کہ صرف چند سال کے لیے۔ اور اس طرح

قوم پارٹی بازی اور غیر متکلم حکومت سے محفوظ رہتی ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب کہ خلیفہ ایک

مرتبہ منتخب ہو جانے کے بعد معزول نہیں کیا جاسکتا۔ اگر خلیفہ شریعت کے مطابق احکام نافذ

نہ کرے یا اگر جہانی یا دوعانی استقام میں مبتلا ہو تو وہ اس قابل ہوتا ہے کہ خلافت اس سے

پھین لی جائے۔ "انتخاب کنندہ کو خلیفہ یا اس کے عاملین کی معزولی کے مطالبہ کا پورا

حق حاصل ہے۔ بشرطیکہ وہ یہ ثابت کر دے کہ ان کا طرز عمل خلاف شریعت ہے۔"

۴۔ خلیفہ کے لیے معاملات خلافت میں مجلس شوریٰ سے مشورہ لینا ضروری ہے۔



لیکن اکثریت کی رائے پر عمل پیرا ہونا ضروری نہیں۔ وہ اکثریت کی رائے بھی مان سکتا ہے اور اقلیت کی بھی۔ اور دونوں کی رائے مسترد کر کے اپنی ذمہ داری پر بھی عمل پیرا ہو سکتا ہے۔  
۸۔ خلیفہ اور اس کی رعایا کے تعلقات کو اقبال لفظ عقد سے ظاہر کرتے ہیں۔ حکومت ایک عقد و پیمان قائم کرنے والے نظام کا نام ہے جو حقوق و فرائض کا امین و محافظ ہے۔  
الماوردی جب اس تعلق کو عقد سے تعبیر کرتا ہے تو روسو کی طرح اس کا یہ فتنہ نہیں کہ سوداگی کے مانند کو ایک اولین معاشرتی عقد و پیمان پر مبنی کیا جائے۔ اس کا مطلب لفظ عقد سے صرف یہ ہے کہ فی الحقیقت عمل انتخاب خلیفہ اور جمہور مسلمانوں میں ایک اس قسم کا پیمانہ ہے جس کی رو سے خلیفہ پر یہ واجب ہو جاتا ہے کہ وہ بعض خاص فرائض کو بحال لانے کا پورا پورا ذمہ دار ہو۔ مثلاً وہ فرائض ان امور کے متعلق ہیں: حفاظت مذہب، شریعت پر عمل و شریعت کے مطابق محصول اور لگان وغیرہ کا عائد کرنا، سالانہ تنخواہیں تقسیم کرنا۔ بیت المال کے روپے کے مصروفوں کی نگرانی اور جانچ پڑتال کرنا۔ اگر خلیفہ ان کو بحال لائے تو مسلمانوں پر اس کے مقابل دو فرض عائد ہوں گے: اول خلیفہ کی اطاعت۔ دوم شریعت کے نفاذ میں اس کی مدد و اعانت۔

۹۔ تمام زمین خدا کی ہے۔ کسی شخص کو اس کا حق حاصل نہیں کہ وہ اتنی زمین کو اپنے قبضہ میں رکھے جسے وہ بلا واسطہ اپنے کام میں نہ لاسکے۔ خدا تمام زمین کا مالک ہے اس لیے عملی طور پر وہ اس شخص کا حق ہے جو اسے کام میں لاسکے۔ گسان اور کاشتکار سے خلیفہ یا حاکم کا کچھ حصہ خزانہ کے لیے ضرور لے سکتا ہے لیکن خلیفہ اور کاشتکار کے درمیان وہ اور کسی واسطے کو جائز نہیں سمجھتے۔

جس ملکیت سے وہ حق کو میسر نہیں دیتی اس ملکیت کے ہر خوشہ گندم کو بلا دو

اس سے بڑھ کر اور کی طرح عمل کا انقلاب بادشاہوں کی نہیں اللہ کی ہے یہ زمین

’جاوید نامہ‘ میں ’ارض ملک خداست‘ میں انہوں نے اس سلسلہ میں تفصیلاً اپنے خیالات کا اظہار فرمایا ہے:

حق زمین راجز متاع مانگفت  
دہ خدا یا انکستہ از من پذیر  
ایں متاع بے باصفت است مفت  
رزق و گوارا زوے بگر اور الگیر  
باطن الارض للہ ظاہر است  
ہر کہ ایں ظاہر نہ بیند کافر است

’ارض للہ‘ بال جبریل میں فرماتے ہیں:

پات ہے بیج کو مٹی کی تاریکی میں کون؟  
کون لایا کھنچ کر پچھم سے باد سازگار؟  
کون دریاؤں کی موجوں سے اٹھاتا ہے کلاب  
کس نے بحر دی موتیوں سے خوشہ گندم کی جیب  
دہ خدا یا! یہ زمین تیری نہیں، تیری نہیں!  
تیرے آبا کی نہیں، تیری نہیں، میری نہیں!  
ڈاکٹر اقبال نے پنجاب یونیورسٹی کونسل میں ۲۳ فروری ۱۹۲۷ء کو انکم ٹیکس کے اصولوں کو حاصل اراضی پر عائد کرنے کے ریزولوشن پر جو تقریر کی تھی۔ اس میں بھی آپ نے اسی بات پر زور دیا تھا کہ ’ہندوستان کی تاریخ کے کسی دور میں بھی حکومت نے زمین کی ملکیت کا دعویٰ نہیں کیا۔‘ زمین نہ زمیندگی کی ہے نہ حکومت کی بلکہ کاشتکار کی اور صرف کاشتکار کی۔ اور وہ صرف اتنی زمین اپنے قبضہ میں رکھ سکتا ہے جسے وہ اپنے مصروف میں لاسکے۔ اس سے زیادہ نہیں۔

۱۰۔ ذاتی ملکیت کے متعلق ڈاکٹر اقبال کا نظریہ منصفانہ اور اعتدال پسندانہ ہے۔ نہ وہ سرمایہ داری کے قائل ہیں کہ ایک شخص جس قدر مال و دولت چاہے اپنے قبضہ میں رکھ سکے اور نہ اشتراکیت کے کہ افراد کو ذرائع پیداوار کی ملکیت سے بالکل محروم کر دیا جائے۔ ہر شخص کو اس بات کا حق حاصل ہے کہ وہ ذاتی ملکیت رکھ سکے۔ لیکن اس ذاتی ملکیت کی کچھ حدود مقرر ہیں کہ دوسروں کو اس کی وجہ سے نقصان نہ پہنچ سکے۔ وہ انفرادیت کے قائل ہیں لیکن صرف ایک حد تک۔ معاشی معاملات میں تو وہ ان حدود کو اور زیادہ سخت کر دیتے ہیں۔



تاکہ دولت سمٹ کر صرف چند اٹھوں میں نہ رہ جائے۔ وہ نامد از ضرورت مال کو بیچ رکھنے کے خلاف ہیں۔ جو چیز اپنی ضرورت سے نامد ہے اسے دوسرے کو دینا احسن بلکہ ضروری ہے۔

جو حرف قتل الصوف میں پوشیدہ ہے اب تک اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نو وار  
اسی بنا پر اس نظام میں سود لینے کی اجازت نہ ہوگی۔ سرمایہ داری کا ایک بڑا ستون سود ہے  
اگر سود کو ختم کر دیا جائے تو سرمایہ داری کی قوت میں خاصی کمی آجاتی ہے :  
از رہا آخر چرمی زاید ! فتن ! کس غذا لذت قرص حسن !  
از رہا تیرہ دلی چوں خشت و سنگ آدمی درندہ بے دندان و چنگ !

ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جوا ہے سود ایک کالا کھوں کے لیے مرگ مفاہات  
یہ ہے وہ نظام مملکت جہاں تباہ اپنے معنی معاشرہ میں قائم کرنا چاہتے ہیں صرف  
ایسے معاشرہ میں افراد اپنی خودی کو بلند اور انا کو مستحکم کر سکتے ہیں۔ افراد کا یہ اجتماعی فرغ  
ہے کہ وہ معاشرہ میں اس قسم کے نظام مملکت کے قیام کے لیے کوشاں ہوں اور اس  
کے حصول کے لیے دل و جان سے جدوجہد کریں۔ وگرنہ خودی کی اعلیٰ ترین منزل تک  
پہنچنا ناممکن ہے۔

## باب ششم مابعد الطبیعیاتی نظریات

اخلاقیات اخلاقی نصب العین کا علم اور اس کا مطالعہ ہے لیکن اخلاقی نصب العین  
کی ماہیت معلوم کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ انسان کا اس کائنات اور اس کے  
خالق سے جو تعلق ہے اس کے متعلق ایک خاص نظریہ قائم کر لیا جائے۔ کیونکہ اس کے بغیر  
انسان کی حقیقت معلوم ہو سکتی ہے اور نہ اس کے نصب العین کے متعلق ہم کسی خاص  
نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں۔ صداقت۔ قدر اور نصب العین ہمیں حقیقت کے مسئلہ سے  
دو چار کر دیتے ہیں۔ جب ہم اس مسئلہ پر غور کرتے ہیں کہ انسان کی عملی زندگی کی قدر کیا  
معیار ہے اور اس کی زندگی کا کیا نصب العین ہونا چاہیے۔ تو انسانی ہستی کی اصل حقیقت  
کا سوال پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ تو خیر ممکن ہے کہ مابعد الطبیعیات کے ان مسائل پر بحث  
کئے بغیر اخلاقیات کے مسائل پر کچھ بحث کی جا سکے لیکن آخر کار ان مسائل کا سامنا کرنا ہی  
پڑتا ہے۔ "اخلاقیات کے مابعد الطبیعیاتی مسائل پر بحث کرنا حقیقتاً خارجی سے باطنی۔ محور  
سے مرکز اور جزئیات سے کل کی طرف جانا ہے۔ اگر ورنہ کے اکثر مسائل ایک خاص حد پر  
پہنچ کر مابعد الطبیعیاتی مسائل بن جاتے ہیں تو مابعد اخلاقی مسائل مابعد الطبیعیات سے یکے  
ملاحظہ رہ سکتے ہیں۔ انسانی زندگی کو پوری طرح سمجھنے کے لیے اس کی فطرت اور ماحول کو  
سمجھنا ضروری ہے۔ دوسرے انسانوں سے اس کے تعلقات۔ نظام قدرت میں اس کا  
مقام اور خدا سے اس کا تعلق معلوم ہونا چاہیے۔ انسان اور اس کی اخلاقی زندگی اس کائنات کا  
صرف ایک حصہ ہے۔"

اخلاقیات کا وسیع مطالعہ بغیر مابعد الطبیعیات کی کم از کم ابتدائی معلومات کے ممکن



نہیں۔ اکثر اخلاقی مفکرین اپنے اخلاقی نظریہ کی بنیادیں اپنے مابعد الطبیعیاتی نظریات پر استوار کرتے ہیں۔ اور جب تک مفکرین کے مابعد الطبیعیاتی نظریات پیش نظر نہ ہوں ان کے اخلاقی نظریات کو سمجھنا آسان نہیں۔ یہاں اقبال کے تمام مابعد الطبیعیاتی نظریات سے بحث نہ ممکن ہے اور نہ احسن۔ بہر حال ان نظریات پر اجمالی نظر ڈالنا ضروری ہے جن پر اقبال نے اپنے اخلاقی نظریہ کی بنیادیں رکھی ہیں اور یہ نظریات متعلق ہیں توحید۔ رسالت۔ حیات بعد الموت۔ اور آزادی ارادہ۔ مشہور جرمن مفکر کانت نے اخلاقیات کے تین مغرضے لازمی قرار دیئے ہیں۔ وجود باری تعالیٰ۔ حیات بعد الموت اور آزادی ارادہ۔ اس کے نزدیک عقل محض کی بنا پر ان تینوں باتوں کو ثابت کرنا یا ان سے انکار کرنا ناممکن ہے۔ لیکن عقل محض انیس مائے پر مجبور ہے کیونکہ ان کے بغیر اخلاقیات کی بنیاد مستحکم ہو ہی نہیں سکتی۔ وہ اپنے نظریہ اخلاقیات میں ان تینوں چیزوں کے اس پہلو سے بحث ہی نہیں کرتا کہ یہ موجود ہیں یا نہیں وہ انہیں مغرضات کے طور پر مان لیتا ہے۔ تاکہ اخلاق کی بنیادیں مضبوط کی جاسکیں۔ ان تینوں میں کانت کے نزدیک سب سے ضروری مغرضہ آزادی ارادہ ہے۔ کہ اس کے بغیر اخلاق کا وجود ممکن ہی نہیں۔ اگر یہ مفکر جو کہ ان تین مغرضات میں سے صرف دو کو مغرضہ کے طور پر مانتا ہے اول وجود باری تعالیٰ اور دوم حیات بعد الموت۔ کانت کی پیروی میں وہ بھی ان دونوں مغرضوں کا کوئی عقلی ثبوت پیش نہیں کرتا بلکہ صرف یہ کہتا ہے کہ اس موجودہ دنیا میں 'محبت نفس' اور 'عام فلاح و بہبود' میں اختلاف ممکن ہے۔ اس لیے کوئی ایسی دنیا ہونی چاہیے جہاں ان دونوں میں انصاف کیا جاسکے اور کوئی ایسا منصف بھی ہونا چاہیے جو ان میں انصاف کر سکے۔ ڈاکٹر اقبال کے نظریہ اخلاق میں بھی یہ تینوں چیزیں موجود ہیں۔ لیکن مغرضات کے طور پر نہیں بلکہ ان کے نظریہ میں ان کی حیثیت بنیادی ہے۔ وہ زندگی کے صرف ایک شعبہ یعنی اخلاق کے لیے ہی وجود باری تعالیٰ پر ایمان کو ضروری نہیں سمجھتے بلکہ تمام زندگی اور اس کے ہر پہلو کے لیے۔ ان کے لحاظ سے زندگی کے کسی شعبہ میں بھی اس ایمان کے بغیر کامیابی ممکن نہیں۔

توحید۔ یہاں اقبال کے نظریہ توحید پر مفصل بحث کی ضرورت نہیں ہم اپنی بحث

کو صرف اس حد تک محدود رکھنا چاہتے ہیں جس کا تعلق براہ راست اخلاقیات اور انسان کی اخلاقی زندگی سے ہے۔ اسلام میں توحید کی حیثیت بنیادی ہے۔ یہ صرف ایک مابعد الطبیعیاتی مسئلہ نہیں بلکہ زندگی کا صحیح اور واحد رہنما ہے:

زندہ قوت حق جہاں میں ہی توحید کبھی آج کیا ہے؟ فقط اک مسکرم علم کلام!

قوم کے ہاتھ سے جاتا ہے متاع کردار بحث میں آتا ہے جب مغضفات و صفات توحید کا صرف زبان سے اقرار کر لینا کافی نہیں۔ تصدیق بالقلب کی بھی ضرورت ہے:

تو عرب جو یا عجم ہو ترا لا الہ الا لغیب غریب جب تک تراطل نہ ہے گواہی وہ دل کی گواہی کہ انسان کے دگ و پے میں یہ عقیدہ سرایت کر جائے۔ اس کی تمام زندگی اس رنگ میں رنگ جائے۔ سوتے جاگتے اس کا خیال رہے۔ ہر وقت اس کی رضا کا دھیان رہے۔ صرف اس کے احکامات پر عمل پیرا ہو۔ تصدیق بالقلب اس وقت تک مستحکم ہو ہی نہیں سکتی جب تک کہ انسان اس کے مطابق عمل پیرا نہ ہو:

آہ! اس راز سے واقف ہے نہ طائفہ دعت افکار کی بے وحدت کردار ہے غام قرآن کی نظروں میں توحید محض ایک عقیدہ نہیں۔ محض ایک شعور عقلی نہیں جس میں جذبات اور احساسات شریک نہ ہوں۔ ایک ہاتھ کی پانچ انگلیاں ہیں۔ آکھ انہیں دیکھتی ہے اور عقل یہ بات قبول کر لیتی ہے۔ یہ ایک شعور عقلی ہے۔ احساس، جوش، اور جذبات سے مبرا۔ لیکن وہ توحید جس پر قرآن زور دیتا ہے۔ محض شعور عقلی نہیں۔ محض یہی اقرار نہیں کہ خدا ایک ہے۔ اور دو یا تین یا کم و بیش نہیں۔ توحید ماننے کا قراریہ اعتقاد نہیں کہ گویا بلکہ ایمان کے لفظ خاص سے واضح کیا ہے۔ جو شخص توحید پر قرآنی معنوں میں ایمان رکھتا ہے وہ صرف یہی نہیں مانتا کہ خدا ایک ہے بلکہ اس کا ایمان ہے یعنی اس کا دل مانتا ہے اور اس کی زندگی اس احساس کی تفسیر ہوتی ہے کہ اس ذات واحد کے سوا کوئی چیز قابل پریش نہیں۔ اس کے سوا کوئی طاقت نہیں۔ انسانی یا غیر انسانی جس کے آگے سر جھکا یا جائے یا جس سے ڈرا جائے یا جس سے مدد مانگی جائے۔ اسی ذات واحد



سے رشتہ جوڑنا چاہیے۔ اسی کے احکام کی تعمیل کرنی چاہیے۔ اسی سے مدد مانگنی چاہیے۔ اسی کی مرضی پر شکر رہنا چاہیے اور اسی کے احکام کے مطابق اپنی زندگی بنانی چاہیے۔ یہ ہے "اسلام" اور جس شخص کا ذات واحد سے یہ رشتہ جوڑ دیا ہے "مسلم"۔  
مسلم کے لیے ذات باری تعالیٰ ہی اصل پناہ گاہ ہے۔ جب انسان دنیا کی مصیبتوں سے پریشان ہو جاتا ہے۔ ہر طرف سے ناامید ہو جاتا ہے امان کی کوئی صورت باقی نہیں رہتی تو وہ ذات باری تعالیٰ کا سہارا لیتا ہے اور اپنا مطلوب و مقصود حاصل کر لیتا ہے:

نگہ ابھی ہوئی ہے رنگ دلو میں خرد کھوئی گئی ہے چار سو میں  
نہ چھوڑا سے دل غمان صبح گاہی اماں شاید ملے اللہ ہو میں!  
توحید انسانی زندگی کا مرکز ہے اور اس کے بغیر انسانی انالی توسیع اور استحکام ممکن نہیں۔ اصل حقیقت صرف وہ ہے اور باقی سب حلقہ دام خیال ہے۔ "ضرب کلیم" کی نظم "لا الہ الا اللہ" میں اقبال نے اس خیال کو کس قدر پر جوش و انداز میں پیش کیا ہے:

خودی کا سر نہاں لا الہ الا اللہ خودی ہے تیغِ فساں لا الہ الا اللہ  
یہ دور اپنے براہیم کی تلاش میں ہے منہم کہ ہے جہاں لا الہ الا اللہ  
کیا ہے تو نے متابعِ غرور کا سودا فریبِ سود و زیاں لا الہ الا اللہ  
یہ مال و دولت دنیا یہ رشتہ و پیوند بتانِ دہم و گمان لا الہ الا اللہ  
خرد ہوئی ہے نہاں و مکان کی زنجاری نہ ہے زباں نہ مکان لا الہ الا اللہ  
یہ غمِ فصلِ گل و لالہ کا نہیں پابند بہار جو کہ خزاں لا الہ الا اللہ  
اگرچہ بت ہیں جماعت کی آستینوں میں مجھے ہے حکم اذال لا الہ الا اللہ

یہ توحید ہی ہے جو انسان کو امِ الخبائث اور امراضِ خبیثہ۔ یاس و حزن و خوف سے نجات دلاتی ہے۔ جو اسے عملی زندگی میں آگے بڑھاتی اور اس کی میج رہنمائی کرتی

ہے۔ یہ ایمان ہے یقین حکم ہے جو عملِ نبیم اور محبتِ خالقِ عالم کی راہیں ہموار کرتا ہے۔ جو انسان کو خودی کی اس اگلی منزل تک لے جاتا ہے کہ آفاق اس میں گم ہو جاتے ہیں۔ دنیا کی ہر قوت اس کے سامنے سرنگوں ہو جاتی ہے اور وہ کسی کے آگے سرنگوں نہیں ہو سکتا۔ یہ جذبہ صادق و ثمتہ چین بیوں سانگ کے سامنے مسلم سیرداد اس کے ساتھیوں کو سر جھکانے کی اجازت نہیں دیتا۔ وہ صرف زبان سے نہ کہتے تھے بلکہ دل سے اس پر یقین رکھتے تھے اور اسی اصول پر عمل پیرا تھے کہ ہم خدا کے سوا کسی سے نہیں ڈرتے۔

پیش فرمے سرش انگندہ نیست ماسوا اللہ را مسلمان بندہ نیست  
یہ ایمان ہے جو خوفِ باطل اور حبِ غیر اللہ سے انسان کو بے نیاز کر دیتا ہے۔ یہ جذبہ توحید ہے جو انسان کو دنیا کی امامت پر درک دیتا ہے:

خدا نے تم نزل کا دست قدرت تو زبانِ تہہ یقین پیدا کرے غافل کہ مغلوبِ گمان تو ہے  
پر ہے جو رخِ نیلِ فام سے منزلِ مسلمان کی ستارے جس کی گردِ راہ ہوں وہ کارواں تو ہے  
مکانِ فانی کیس آئی ازل تیرا ابد تیرا خدا کا آخری پیام ہے تو جاوداں تو ہے!  
حنابندِ عرصِ لالہ ہے خونِ جبِ گرتیرا تری نسبتِ بدایہی ہے سہا پہاں تو ہے  
تری فطرتِ امیں ہے مکناتِ زندگانی کی جہاں کے جوہرِ مغفر کا گویا امتحاں تو ہے  
سبن پھر پڑھ صداقت کا عدالت کا شہادت کا لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا

رسالت۔ توحید کے ساتھ ساتھ اقبال رسالت پر بھی ایمان کو لازمی قرار دیتے ہیں۔ اسلام کے ارکان اساسی دو ہیں۔ توحید اور رسالت۔ توحید تک ہم صرف رسالت کی وساطت سے پہنچے ہیں۔ اگر رسالت کا وسیلہ نہ ہو تو توحید تک پہنچنا ناممکن ہے:

دراں دریا کہ اور اساطیل نیست دلیلِ عاشقانِ غیر از دے نیست  
تو فرمودی رو بطحا اگر فتم و گرنہ جز تو را ما منترے نیست

پیش من نگہ آردہ تست فردیغ لا آردہ تست!



دو چار کم کر صبح 'من رآنی' قسم رانا بمر آئندہ قسمت!

اسلام دوسرے مذاہب کی طرح ایک مذہب نہیں۔ بلکہ ایک دین ہے۔ ایک نظام زندگی ہے۔ معاشرے کے قیام اور استحکام کے اصولوں کا مجموعی نام ہے۔ اس معاشرہ کے وجود کا انحصار رسولِ اقدس کی ذات مبارک پر ہے۔ اور یہی وہ ہستی کامل ہے جس نے منتشر افراد کے بے ربط گروہ کو ایک منظم ملت بنا دیا۔ ہمارا ایمان ہے کہ اسلام بحیثیت دین کے خدا کی طرف سے ظاہر ہوا۔ لیکن اسلام بحیثیت سوسائٹی یا ملت کے رسول کریم کی شخصیت کا مرکب ہوتا ہے۔ "رموز بخود ہی" میں اس کے متعلق ارشاد ہوتا ہے:

حق تعالیٰ پیکرِ مآثر یہ	دو رسالت ورتن ما جاں و مید
حرفِ بے صوت اندرین عالم بدیم	از رسالت مصرع موزون شدیم
از رسالت درہماں مگوین ما	از رسالت دین ما آئین ما
آں کہشان دوست یعدی من یثرب	از رسالت طعنه گر و پاکشید

از رسالت ہم فراغتیم ما	ہم نفس ہم دعا گشتیم ما
کثرت ہم دعا و وحدت نمود	بجز چوں وحدت نمود وحدت نمود
زندہ ہر کثرت ز بند وحدت است	وحدت مسلم ز دین فطرت است

رسالت پر ایمان کا مطلب صرف یہ نہیں کہ رسول کریم کو رسول اللہ مان لیا جائے۔ بلکہ اس کا اصل مطلب رسولِ اقدس کو نبی آخر زماننا ہے۔ اس بات پر ایمان لانا ہے کہ رسول کریم آخری نبی ہیں اور ان کے بعد کوئی نبی کسی حیثیت

سے کسی معنی میں اور کبھی بھی کیس بھی ظہور پذیر نہیں ہوگا۔ نبوت ختم ہو چکی ہے اور ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ختم ہو چکی ہے۔ نبوت کا دروازہ بند ہو چکا ہے۔ اس پر ہر گز شک ہے۔ اب کسی نبی کی ضرورت ہی نہیں۔ انسان کو جن بنیادی اور اساسی اصولوں کی ضرورت تھی وہ تمام کے تمام وحی کے طور پر رسول کریم پر نازل فرما دیئے گئے ہیں۔ انسان اور انسانیت کو وہ راہ مستقیم دکھا دی گئی ہے۔ جس کے بعد کسی اور راہ۔ کسی اور روشنی۔ کسی اور نبی کی ضرورت ہی باقی نہیں رہتی۔ ختم نبوت..... کے معنی بالکل سلیس ہیں۔ محمد صلیم کے بعد جنہوں نے اپنے پیروؤں کو ایسا قانون حلا کر کے جو ضمیر انسان کی گہرائیوں سے ظہور پذیر ہوتا ہے۔ آزادی کا راستہ دکھا دیا ہے۔ کسی اور انسانی ہستی کے آگے روحانی حیثیت سے سر نیا زخم نہ کیا جائے۔ دنیائی نقطہ نظر سے اس نظریہ کو یوں بیان کر سکتے ہیں کہ وہ اجتماعی اور سیاسی تنظیم ہے اسلام کہتے ہیں مکمل اور ابدی ہے۔ محمد صلیم کے بعد کسی ایسے امام کا امکان ہی نہیں ہے جس کا انکار کفر کو مستلزم ہو۔ جو شخص ایسے امام کا دعویٰ کرتا ہے وہ اسلام سے فحاشی کرتا ہے۔ "رسول کریم کو صرف نبی ماننا کافی نہیں۔ اصل چیز تو رسولِ اکرم کی ختم رسالت پر ایمان ہے۔ ملت اسلامیہ میں داخل ہونے کے لیے بنیادی طور پر دو چیزوں پر ایمان ضروری ہے۔ ان دو ارکان اس پر ایمان ایک شخص کو ملت اسلامیہ میں داخل کر دیتا ہے اور اسے کوئی شخص بھی دائرہ اسلام سے خارج نہیں کر سکتا۔ جب تک کوئی شخص اسلام کے دو بنیادی اصولوں پر ایمان رکھتا ہے یعنی توحید اور ختم نبوت تو اس کو ایک راسخ العقیدہ ملاحی اسلام کے دائرہ سے خارج نہیں کر سکتا۔ خواہ فقہ اور آیات قرآنی کی تاویلات میں وہ کتنی ہی غلطیاں کرے۔" رسالت پر ایمان کا مطلب یہی ختم رسالت پر ایمان ہے۔ "اسلام لازمًا ایک دینی جماعت ہے جس کے حدود مقرر ہیں یعنی وحدت الوجود پر ایمان۔ انبیاء پر ایمان اور رسول کریم کی ختم رسالت



پر ایمان۔ آخری یقین ہی وہ حقیقت ہے جو مسلم اور غیر مسلم کے درمیان وجہ امتیاز ہے۔ ادا اس امر کے لیے فیصلہ کن ہے کہ فرد یا گروہ ملت اسلامیہ میں شامل ہے یا نہیں۔ مثلاً برہمہو خدا پر یقین رکھتے ہیں اور رسول کریم کو خدا کا پیغمبر مانتے ہیں لیکن انہیں ملت اسلامیہ میں شمار نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ قادیانیوں کی طرح وہ انبیاء کے ذریعہ وحی کے تسلسل پر ایمان رکھتے ہیں اور رسول کریم کی ختم نبوت کو نہیں مانتے۔ ڈاکٹر اقبال پنڈت جواہر لال نہرو کے سوالات کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں "اسلام کا سیدھا سادہ مذہب دو تقاضا پر مبنی ہے۔ خدا ایک ہے اور محمد مصطفیٰ اس سلسلہ انبیاء کے آخری نبی ہیں جو وقتاً فوقتاً ہر ملک اور ہر زمانے میں اس غرض سے مبعوث ہوئے تھے کہ نوع انسان کی رہنمائی صحیح طرز زندگی کی طرف کریں۔"

پس خدا براشریت ختم کرد	بر رسول ما رسالت ختم کرد
ردنق از ما مفصل ایام را	اور سل را ختم و ما اقوام را
خدمت ساقی گری با ما گزاشت	و ادما را آخریں جانے کے داشت
لَا نَبِيَّ بَعْدِي ذَا حِلِّ خَدَايَت	پردہ ناموس دین مصطفیٰ آست
قوم را سرمایہ قوت ازد	حفظ ستر وحدت ملت ازد
حق تعالیٰ نقش ہر دعویٰ شکست	تا ابد اسلام را خیر ازہ بست

دل ذخیر اللہ مسلمان بر کند

نمرۃ لا قوم بعدي می زند

اقبال کے خیال میں حقیقت تک پہنچنے کا ذریعہ وجدان اور عشق ہے نہ کہ صرف علم اور فکر۔ یہ وجدان ایک عام شخص کا بھی ہو سکتا ہے اور خاص افراد کا بھی۔ ہر فرد کے وجدان پر اخلاق جیسے ضروری شعبہ زندگی کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی۔ اس کے

لیے وہ صرف رسول اقدس کے وجدان وحی کو صحیح رہنما تسلیم کرتے ہیں ادا اس بنا پر رسالت پر ایمان کو ضروری سمجھتے ہیں کہ اس کے بغیر انسان صحیح راہ پر نہیں چل سکتا۔ کثودم پردہ ازدوئے تقدیر مشو نو مید وادہ مصطفیٰ گیر اگر باورنداری آنچہ لغستم روی بگریز و مرگ کافر سے میر

بمستزل کوش مانند مر نو دریں نیلی فضا ہر دم فزوں شوا  
مقام خویش اگر خواہی دیدی ویر بحق دل بند و راہ مصطفیٰ دوا

مسلمان کے لیے ضروری ہے کہ رسول اقدس کے بتائے ہوئے راستے پر چلے۔ صرف یہی راہ مستقیم ہے۔ منزل مقصود تک صرف یہ ایک راستہ لے جاسکتا ہے۔ مسلمان کو نہ کسی اور رہبر کی ضرورت ہے اور نہ کسی اور راہ کی۔ اخلاقی طور پر بلند ہونے کے لیے رسول اللہ کی پیروی لازمی اور ضروری ہے۔ اس کے سوا اور کوئی طریقہ ممکن ہی نہیں جس نے یہ راستہ چھوڑا وہ راہ زندگی میں گمراہ ہوا۔ اور جو اس راہ پر سیدھا چلا وہ منزل مقصود تک پہنچ گیا۔

بکونے تو گداز یک فواہس مرا ایں ابتدا ایں انتاباس  
خراب جرات آل رند پاکم خدا را گفت ما را مصطفیٰ بسرا

پردانے کو چراغ ہے بل کہ پھول میں صدیق کے لیے ہے خدا کا رسول میں

معنی حسرت کئی تحقیق اگر بنگری باویدہ صدیق اگر  
قوت قلب و جگر گرد و نجی از خدا محبوب تر گرد و نجی

صرف نظریات کسی شخص میں وہ ذوق عمل پیدا نہیں کر سکتے جو ایک مرد کامل کی



مثالی کو سامنے رکھ کر اس کی تقلید کا جذبہ پیدا کر سکتا ہے۔ اقبال کے لفظ سے رسولِ اقصیٰ کی ذات وہ جامع صفات ہے جو انسان کے لیے بہترین اور مثالی نمونہ بن سکتی ہے۔ اس مثالی نمونہ سے جذباتی لگاؤ پیدا کرنے کے لیے بھی رسالت پر ایمان لانا ضروری ہے۔ اس 'ہستی کامل' سے حقیقی محبت انسان کی خودی کو مستحکم کر سکتی ہے اور اس کی پیروی خودی کو اعلیٰ منازل تک لے جا سکتی ہے:

کیا پیدا کن از حشر گئے	بوسہ زن بر آستان کاٹے
ہست مشوقے نہال از دولت	چشم اگر دای بیابناست
عاشقان از خواب خوب تر	خوشتر و زیبا تر و محبوب تر
دل ز عشق او تو آئے شود	خاک ہمدوش ثریا سے شود
خاکِ نبرد از فیض او چاک شد	آمد اندر و جد و بر افلاک شد
دردِ دل مسلم مقامِ مصطفیٰ است	آبروئے مازنامِ مصطفیٰ است

میرے نزدیک انسانوں کی دماغی اور قلبی قربیت کے لیے نہایت ضروری ہے کہ ان کے عقیدے کی دوسری زندگی کا جو نمونہ بہترین ہو وہ ہر وقت ان کے سامنے رہے۔ چنانچہ مسلمانوں کے لیے اسی وجہ سے ضروری ہے کہ وہ اسوۂ رسولؐ کو مد نظر رکھیں تاکہ جذبہ تقلید اور جذبہ عمل قائم رہے۔ ..... دنیا میں نبوت کا سب سے بڑا کام تکمیل اخلاق ہے۔ چنانچہ حضورؐ نے فرمایا: 'بعثت لاقتمہ مکادہ الاخلاق' یعنی میں نہایت اعلیٰ اخلاق کے اتمام کے لیے بھیجا گیا ہوں۔ اس لیے غلامِ کافر بنے کہ وہ رسول اللہؐ کے اخلاق ہمارے سامنے پیش کیا کریں۔ تاکہ ہماری زندگی حضورؐ کے اسوۂ حسنہ کی تقلید سے خوشگوار ہو جائے اور اتباعِ سنت زندگی کی چھوٹی چھوٹی چیزوں تک جاری و ساری ہو جائے۔

آزادیِ ارادہ۔ عرض کیا جا چکا ہے کہ کانٹ آزادیِ ارادہ اور حیات بعد الممات کو اخلاقیات کے مفروضے قرار دیتا ہے۔ لیکن زندگی کے اس قدامت ہم۔ بلکہ سب سے اہم۔ پہلو کی بنیادیں صرف مفروضات پر قائم کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی بنیادیں بالکل کمزور کر دی جائیں۔ یہ مفروضات 'عملی عقل' کی ضرورتیں ہیں نہ کہ حقیقت۔ اور جب تک عقل محض ان کی حقیقت کو نہ مان لے۔ عملی طور پر ان کی کوئی وقعت نہیں۔ ڈاکٹر اقبال حیات بعد الممات اور آزادیِ ارادہ کو اخلاقیات کے مفروضات قرار نہیں دیتے بلکہ انہیں اعلیٰ اخلاق کا انعام تصور کرتے ہیں۔

آزادیِ ارادہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس کی بحث بہت قدیم ہے۔ لیکن دوسرے ان الفاظ سے کہ 'انسان آزاد پیدا ہوا ہے' گروہ ہر کہیں پابہ زنجیر ہے۔ موجودہ دور میں ایک بار پھر اس بحث کو تازہ کر دیا ہے۔ دوسرے یہ بات محض سیاسی حالات کے پیش نظر کہی تھی۔ لیکن مابعد الطبیعیاتی مفکرین نے انسان کو آزاد اور با اختیار ثابت کرنے کی دو خاص وجوہ کی بنا پر دوبارہ کوشش کی۔ ایک تو یہ کہ مابعد الطبیعیاتی مفہوم میں انسان کو با اختیار ثابت کئے بغیر اسے سیاسی اور اخلاقی طور پر آزاد ثابت کرنا نہ صرف لامعامل بلکہ ناممکن ہے۔ دوسرے یہ کہ سائنس کے ترقی کرنے۔ مسکرحیر (DETERMINISM) کے اہمیت پکڑنے اور خاص کر علت و معلول (LAW OF CAUSATION) اور یکسانیتِ فطرت (UNIFORMITY OF NATURE) کے قوانین سے مفکرین کی توجہ اس طرف مبذول ہوئی اور انہوں نے انسان کو با اختیار ثابت کرنے کی کوشش کی۔ فلسفہ جدید میں دوسرے پہلے سینوزا اور لیبنیز نے تو انسان کو خود مختار قرار دیا مگر میوم نے اسے مجبور محض بنایا۔ کانٹ اس دور کا پہلا مفکر ہے جس نے انسان کو با اختیار قرار دیا۔ وہ اختیاریت کا بڑا بد دست حامی تھا۔ لیکن منطقی طور پر اس کے نظریے میں یہ غامی ہے کہ وہ اسے بالواسطہ یا بلا واسطہ کی طرح بھی ثابت



نہیں کرتا۔ بلکہ اس کی بنیاد محض شہادت ضمیر وغیرہ پر رکھتا ہے اور اگر اس سلسلے میں کچھ کہتا بھی ہے تو یہ کہ اگر آزادی ارادہ کو عقل استدلالی سے ثابت کر دیا جائے تو وہ اختیاریت نہ رہے گی جبریت ہو جائے گی۔ کیونکہ جن عقل کی بنا پر اختیاریت کو ثابت کیا جائے گا (حالاںکہ یہ ممکن ہی نہیں) تو اختیاریت (آزادی ارادہ) ان ہی کے ماتحت ہو جائے گی اور اس طرح جبریت بن جائے گی۔

فہمے بھی اختیاریت کا مسلک اختیار کرتا ہے اور کانٹ کی پیروی کرتے ہوئے اس کے ثبوت میں صرف شہادت ضمیر کو پیش کرتا ہے۔ شوپنہار اختیاریت اور جبریت کے اختلاف کو "فیصلہ اول" کے ذریعے دور کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے خیال میں ہر شخص نے ازل میں آزادانہ طور پر اپنا مقصد متعین کر لیا تھا اور موجودہ زندگی میں اس کے افعال اسی کے ماتحت ہیں۔ شوپنہار کے "فیصلہ اول" کو قبول کرنا مشکل ہے۔ کیونکہ اس فیصلہ کے وقت (اگر اس فیصلہ کو حقیقت مان بھی لیا جائے) انسانی شعور کا وجود ثابت کرنا ناممکن ہے۔ اور شعور کے بغیر آزاد ارادہ بے معنی ہے۔ سیکل کو زیادہ سے زیادہ مختاریت کا دعویٰ اقرار دیا جاسکتا ہے۔ لیکن وہ عملی زندگی میں فرد کو اس طرح ریاست کے ماتحت کرتا ہے کہ فرد آزادی رائے اور آزادی ارادہ سے محروم ہو جاتا ہے۔ نطشے اپنے نظریہ "جہد لائقہ" کے باوجود جبریت کا قائل ہے۔ اس نے انسان کو ارادہ اور افعال کے معاملے میں مجبور قرار دیا ہے۔ اس کے نزدیک انسان نہ اپنے افعال کا ذمہ دار ہے نہ اپنے رویہ کا۔ اس کے خیال میں انسانی افعال کا ماحخذ تاریک ماضی (وراثت) اور ہمارا حال (ماحول) میں مخفی ہے۔ مارکس بھی معاشی میدان میں جو اس کا اصل میدان ہے۔ جبریت کا قائل ہے اور انسان کو ماحول اور ماحول بھی معاشی) کا غلام سمجھتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ انیسویں صدی کے قریب قریب پورے دور میں جبریت کا وہ زور تھا کہ کسی مفکر کو جبریت کا مسلک چھوڑ کر اختیاریت اختیار کرنے کی ہمت ہی نہ ہو سکتی تھی چنانچہ ہر مفکر علت و معلول اور یکسانیت فطرت کے قوانین پر ایمان بالغیب

لے آتا جس کے بعد اسے جبریت کا قائل ہونا پڑتا۔ انیسویں صدی کے آخر میں جب جیمز اور برگساں نے جبریت کو ٹھکر کر اختیاریت کا عقیدہ پھیلانا شروع کیا تو علمی دنیا میں ہلکے بچ گیا۔ تمام طبعی علوم کی بنیادیں ان ہی دونوں قوانین پر مبنی اور اگر ان بنیادوں کو کمزور کر دیا جائے تو ان علوم کا استحکام معلوم!

جیمز قانون علت و معلول کو "نامعلوم خدا کے سامنے اظہارِ عبودیت" کہہ کر ٹھکرادیتا ہے۔ اس کے نزدیک نظامِ عالم اس قدر سخت اور بے لچک نہیں کہ اس میں کبھی کوئی واقعہ بغیر علت کے وقوع پذیر نہ ہو سکے۔ جیمز کے خیال میں دنیا کے ہر واقعے کی تشریح اسی ایک قانون کے ذریعے نہیں کی جاسکتی۔ انسانی افعال پر ماحول۔ وراثت۔ تعلیم و تربیت۔ معاشی ضروریات۔ سیاسی مجبوریوں اور انسان کی انفرادی حوصلتوں۔ حادثوں۔ کردار۔ نیت اور ارادے وغیرہ کا بھی اثر پڑتا ہے۔ نہ صرف اثر پڑتا ہے بلکہ انسانی افعال اکثر ان ہی کے معلول ہوتے ہیں۔ لیکن اگر انسان چاہے تو وہ ان کے اثرات سے محفوظ رہ کر آزادانہ طور پر بھی عمل کر سکتا ہے۔ لیکن جیمز بھی کانٹ کی طرح اس اختیار اور آزادی کو ثابت نہیں کرتا بلکہ صرف انسانی شعور کو شہادت کے طور پر پیش کر دیتا ہے۔ اس کے نزدیک چونکہ ہیں اس بات کا شعور ہے کہ ہم آزادانہ طور پر کسی کام کو انجام دے سکتے ہیں (گو ہم ہمیشہ ایسا نہیں کرتے) اس لیے ہم با اختیار اور آزاد میں جیمز کے مطالعے کے بعد انسان اپنے آپ کو با اختیار اور آزاد سمجھنے لگتا ہے۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ جیمز اپنے موقف کو دلائل سے ثابت نہیں کر سکتا۔

جیمز کے برخلاف برگساں بڑے فلسفیانہ انداز سے اس مسئلے پر بحث کرتا ہے اور باقاعدہ دلائل دے کر اپنے موقف کو ثابت بھی کرتا ہے۔ اس کے نزدیک آزادی حقیقت کا ایک لازمی اور ضروری جزو ہے اور اس عالم کی بنیادی حقیقت وہ نفسیاتی زندگی ہے جو خود کو مجاز کے پس پردہ ظاہر کر رہی ہے۔ یہ زندگی زمان سے مربوط ہے۔ اس لیے ذاتی ایک امر واقعہ ہے۔ نہ صرف امر واقعہ بلکہ تمام حقیقتوں کی اصل حقیقت۔



برگسائی، دورانی اور زمانی کو ہم معنی قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک دورانی کا مطلب ہے "اختراع" ایجاد اور کسی ایجاد کی تفصیلات کو اتمام تک پہنچانا اور یہ اختیار اور آزادی کے بغیر ناممکن ہے۔ اس لیے نفسیاتی زندگی کا اصل جوہر اختیار ہے جس کے بغیر انسانی زندگی نفسیاتی زندگی کہلانے کی مستحق ہی نہیں۔ زندگی بہ ذاتِ خود آزادی خود روی، رد و بدل، اور تخلیق ہے۔ اسی بنا پر اس کا میدان عمل واقعات کی تخلیق ہے نہ کہ صرف ظہور پذیری۔ اس لیے علت و معلول کا قانون اس پر عائد نہیں کیا جاسکتا۔ نفسیاتی زندگی میں کوئی واقعہ پیش نہیں آتا بلکہ ہر واقعہ تخلیق کیا جاتا ہے۔ یوں نفسیاتی زندگی قانونِ علت و معلول کے حلقہٴ اثر سے کھینٹا آزاد ہے۔ یہ قانون اگر کس افراد پر ہوتا ہے تو وہ طبعی زندگی ہے نہ کہ نفسیاتی۔

لیکن انسانی زندگی حقیقتاً نفسیاتی زندگی اور طبعی زندگی کا امتزاج ہے۔ انسانی ارادہ تخلیق کی سہی کرتا ہے۔ مادہ اس کی راہ میں حائل ہوتا ہے۔ اس طرح زندگی نام ہے اختیار (ارادہ) اور جبر (مادہ) کی کش مکش کا۔ ارتقا اسی کش مکش کا نتیجہ ہے۔ ارتقا کی منازل طے کرنے کا مطلب ہے ارادے کا مادے کو زیادہ سے زیادہ اپنے ماتحت لانا اور خود کو مادے کے جبر سے آزاد کرنا۔ یوں تو یہ کش مکش نباتات اور حیوانات کی زندگی میں بھی جاری ہے۔ لیکن نفسیاتی زندگی میں پوری طرح ظاہر ہے۔ اس کا یہ مقصد نہیں کہ نفسیاتی زندگی میں ارادہ مادے کو ہمیشہ زیر ہی کر لیتا ہے۔ بعض دفعہ وہ اس میں کامیاب ہوتا ہے اور بعض دفعہ ناکام۔ لیکن ناکامیابی کی صورت میں بھی ہم اس کی غیر موجودگی پر استدلال نہیں کر سکتے۔ اس کی موجودگی ہر حال مسلم ہے۔

غرض چیز نے شعور کی شہادت پر انسان کو با اختیار ثابت کرنے کی کوشش کی۔ لیکن اس شہادت کو تحلیل نفسی کے نظریات لا شعور اور تحت الشعور کی بنا پر پوری طرح قبول کرنے میں پس و پیش ہو سکتا ہے۔ اس کے برعکس برگسائی نے اس مسئلہ پر بالکل مختلف زاویے سے نظر ڈالی اور اختیار اور آزادی کو زندگی کا جوہر قرار

دے کر اس مسئلہ کی نوعیت ہی بدل ڈالی۔ اس کے نزدیک وہ زندگی حقیقی معنوں میں زندگی ہی نہیں جو با اختیار اور آزاد نہ ہو۔

بیسویں صدی میں خود سائنس ہی میں علت و معلول اور کیسائیت فطرت کے قوانین کو زیر بحث لانا شروع کر دیا گیا۔ ہینس برگ نے ایک نیا اصول پیش کیا جسے وہ اصولِ غیر متعینیت (PRINCIPLE OF INDETERMINACY) کا نام دیتا ہے۔ ہینس برگ کے نزدیک فطرت میں ہمیشہ کیسائیت نہیں ہوتی بلکہ بعض مرتبہ خود رویت (SPONTANEITY) بھی وقوع پذیر ہو جاتی ہے۔ بعض دوسرے سائنسدان مثلاً پروفیسر برچمن بھی اسی اصول کو قبول کرتے ہیں۔ انہوں نے اسے اصولِ تذبذب (PRINCIPLE OF UNCERTAINTY) کا نام دیا ہے۔ اور اپنے دعوے کو ایٹم کی آزادانہ حرکت سے ثابت کیا ہے۔ ایڈنگٹن اس اصول پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتا ہے "بنیادی طور پر یہ ایک زبردست اصول ہے جو لحاظِ اہمیت نظریہٴ اضافت سے کسی طرح کم نہیں۔ برچمن لکھتا ہے "یہ اصول ذہنی زندگی میں بہت سی تبدیلیوں کا پیش خیمہ ہے۔" غرض ہم دیکھتے ہیں کہ فلسفہ ہی نہیں سائنس میں بھی اختیاریت کی طرف قدم بڑھایا جا رہا ہے۔

علامہ اقبال کا نظریہ بھی فلسفہ اور سائنس کے اس ترقی کن اقدام سے بہت کچھ ملتا جلتا ہے۔ انہوں نے انسان کو بار بار اس امر کا یقین دلایا ہے کہ وہ طبعی حالات کا محکوم نہیں ہے بلکہ طبعی حالات اس کے محکوم ہیں۔ محکوم ہی نہیں یہ اس کے تخلیق کردہ ہیں۔ اور انسان نے آزادانہ طور پر ان کی تخلیق کی ہے۔

کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے زور بازو کا کیا و مرد مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں

سبق ملے یہ سراجِ مصطفیٰ سے مجھے کہ عالم بشریت کی ند میں ہے گرد و

کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ہیں آفاق



بچے نہیں کھنک و حمام اس کی نظریں جبریل و سراقل کا میا دے مومن

اپنی دنیا آپ پیدا کر اگندوں میں ہے سر آدم ہے ضمیر کن نکال ہے زندگی!

منظر چنتاں کے زیبا ہوں کہ نازیا  
مردم عمل نرگس مصروف تماشا ہے  
چاہے تو بدل ڈالے ہیئت چنتاں کی  
یہ ہستی وانا ہے مینا ہے تو دانا ہے  
تسلیم کر رہے جو چیز ہے دنیا میں  
انسان کی ہر فطرت سرگرم تقاضا ہے

ایں جہاں چریت صنم خانہ پندار میں است  
جوہ ادگر دیدہ بیدار من است  
ہمہ آفاق کہ گیوم بہ نگاہے اورا!  
حلقہ ہست کہ از گردش پرکار من است  
ہستی و نیستی از دیدن و نا دیدن من  
چہ زمان و چہ مکاں شوخی افکار من است

ڈاکٹر اقبال اپنے چوتھے لکچر 'انا' اس کی آزادی اور حیات بعد الموت میں فرماتے ہیں "جب ہم دیکھتے ہیں کہ خودی کے اعمال و افعال میں ہدایت اور با مقصد ضبط و تصرف کے دو گونہ عناصر کار فرما ہیں تو یہ ماننے میں کوئی تاثر نہیں رہتا کہ وہ خود بھی ایک آزاد علیت ہے۔ اور اس مطلق خودی کی آزادی و اختیار۔ علیٰ ہذا زندگی کی حصہ دار جس نے اگر ایک ایسی خودی کا صدور کر لیا جو اگرچہ متناہی ہے مگر ہدایت عمل کی اہل اور جس نے اس طرح خود اپنی آزادانہ شہیت پر ایک حد قائم کر لی تو اپنی مرضی سے۔ ہمارے شعوری کردار کی آزادی کی تائید قرآن مجید کے اس نظریے سے بھی ہو جاتی ہے جو اس نے خودی کے اعمال و افعال کے بارے میں قائم کیا۔ چنانچہ آیات ذیل میں اس حقیقت کی طرف قطعی اشارہ موجود ہے:

'جو کوئی چاہے ایمان لائے اور جو کوئی چاہے کفر کرے' (۲۹: ۱۸)

'اگر تم بھلائی کرو گے تو اپنی جانوں کے لیے اور اگر برائی کرو گے تو ان

ہی کے واسطے' (۷: ۱۷)

اسی کے پیش نظر علامہ اقبال اسی لکچر میں فرماتے ہیں: "ایسی حالت میں جب میرے سامنے ایک سے زیادہ راہیں کھلی ہوئی ہوں۔ خود خدا میرے لیے نہ محسوس کر سکتا ہے۔ نہ فیصلہ کر سکتا ہے۔ نہ انتخاب کر سکتا ہے۔"

برگساں اور اس سے پہلے بعض دوسرے مفکرین نے انسان کو با اختیار ثابت تو کیا لیکن اسے عمل پر نہیں اگایا۔ برگساں صرف اتنا کہتا ہے کہ کیونکہ آزادی نفسیاتی زندگی کا اصلی جوہر ہے جس کے بغیر زندگی نفسیاتی زندگی نہیں بن سکتی۔ اس لیے انسان آزادی کے بغیر انسان ہی نہیں۔ وہ ہمارے دل میں آزادانہ طور پر عمل کی وہ لگن پیدا نہیں کرتا جس کی بنا پر ایک آدمی (MAN) ایک فرد (PERSON) بننے کی کوشش بھی کرے۔ وہ نفسیاتی زندگی میں کچھ ایسی کشش پیدا نہیں کرتا کہ آدمی اس تک پہنچنے کے لیے تن میں دھن کی بازی لگا دے۔ اس کے برخلاف علامہ اقبال اپنے شاعرانہ اعجاز سے اس زندگی کو کچھ اس طرح پیش کرتے ہیں کہ اس کے سامنے طبعی زندگی کچھ بے کیف معلوم ہوتی ہے۔ اور وہ اس سے آزاد ہونے کی پوری جدوجہد کرتا ہے۔

اقبال کے نزدیک زندگی با اختیار اور آزاد نہیں ہے۔ اسے غیر خودی نامناسب ماحول اور قدرت کے خلاف کش مکش کر کے آزادی حاصل کرنی پڑتی ہے۔ فرماتے ہیں "زندگی کے ارتقا سے یہ بات صاف ظاہر ہو جاتی ہے کہ شروع میں ذہنی زندگی، طبعی زندگی کے ماتحت تھی۔ لیکن جوں جوں ذہنی زندگی قوت حاصل کرتی گئی۔ وہ طبعی زندگی پر حاوی آتی گئی اور کبھی نہ کبھی وہ مکمل اختیار اور آزادی کی منزل پر جا پہنچے گی۔" یہ ذہنی زندگی اس وقت انسان میں ظہور پذیر ہے:

ازل سے ہے یہ کش مکش میں اسیر جوئی خاک آدم میں صورت پذیر  
انسان میں اگرچہ اختیار اور آزادی موجود ہے لیکن بالقوۃ نہ کما بفضل۔ وہ اپنی اس قوت کو جب جوہر عزم۔ ہمت۔ حوصلہ۔ جدوجہد اور عمل کے ذریعے حقیقت میں تبدیل کرتا ہے:  
آتش را ہے یہ اپنی قوتِ تسخیر سے گرہ اک مٹی کے پیکر میں فنا ہے زندگی



”انا کی زندگی حقیقتاً ایک قسم کی کشاکش ہے جو انا کے ماحول پر اور ماحول کے انا پر حملے کی وجہ سے ظہور پذیر ہوتی ہے۔ انا اس میدان کا رنار سے اپنے آپ کو باہر نہیں رکھتی۔ بلکہ وہ اس میں بحیثیت ایک انتظامی قوت موجود رہتی ہے۔ اور اپنے تجربات سے جنتی اور منظم ہوتی رہتی ہے۔“ اسی طرح علامہ اقبال پانچویں کچھر میں فرماتے ہیں ”فرد بنیادی طور پر جذبات اور جبلت کا محکوم ہوتا ہے۔ استخراجی استدلال جو فرد کو ماحول کا مالک بناتا ہے بعد میں حاصل کیا جاتا ہے۔“

علامہ اقبال نے ایک دفعہ فرمایا تھا ”میں الحمرا کے ایوانوں میں جا بجا گھومتا پھرا۔ مگر بعد میں نظر اٹھتی تھی دیوار پر *هَوُاُ النَّالِبُ* لکھا نظر آتا تھا۔ میں نے دل میں کہا۔ یہاں تو ہر طرف خدا ہی خدا غالب ہے۔ کہیں انسان غالب نظر آئے تو بات بھی ہو۔“

اقبال ہیں انسان کے آزاد اور با اختیار ہونے کا کوئی بلا واسطہ ثبوت نہیں دیتے تاہم یہ کننا صحیح نہیں کہ وہ کسی قسم کا ثبوت دئے بغیر اس حقیقت کو ایک بدیہی اصول مان لیتے ہیں۔ وہ ہیں اس بات کا بالواسطہ ثبوت دیتے ہیں کہ انسان آزاد اور با اختیار ہے۔ ڈی کارٹ نے انسان کے وجود کا ثبوت *COGITO ERGO SUM* کے ذریعے پیش کیا تھا کہ کیونکہ میں سوچتا ہوں اس لیے اس فعل کے فاعل کی موجودگی لازم ہے۔ پس میں ہوں۔ میگڈوگل اس میں یہ ترمیم کرتا ہے کہ *I STRUGGLE SO I EXIST* کیونکہ میں جدوجہد کرتا ہوں۔ اس لیے میں موجود ہوں۔ اقبال بھی آزاد اور با اختیار ہونے کا اسی قسم کا بالواسطہ ثبوت دیتے ہیں کہ چونکہ انسان جدوجہد اور کش مکش کر سکتا ہے بغیر خود کو اپنا مطیع اور فرمانبردار بنا سکتا ہے۔ ماحول کی گرفت سے آزاد ہو سکتا ہے۔ قانونِ حُلت وصول کے پھندے سے اپنے آپ کو آزاد کر سکتا ہے اس لیے وہ بالقوۃ آزاد اور با اختیار ہے۔ اگر وہ چاہے تو فاعلِ اختیار اور آزاد ہو سکتا ہے۔ ذہنی زندگی کا مالک بن سکتا ہے۔ وگرنہ اس کی زندگی صرف طبعی زندگی بن کر رہ جائے گی۔ وہ آفاق میں گم ہو کر رہ جائے گا۔ آفاق کو اپنے اندر گم نہیں کر سکتا۔

تری نگاہ میں ثابت نہیں خدا کا وجود مری نگاہ میں ثابت نہیں وجود ترا

وجود کیا ہے! فقط جو ہر خودی کی نمود کر اپنی فکر کو جو حشر ہے بے نمود ترا

حیات بعد الموت۔ بقائے روح اور حیات بعد الموت کا مسئلہ آزادی ارادہ کے مسئلہ سے نہ صرف زیادہ قدیم ہے بلکہ زیادہ اہم بھی۔ وہ ایک نظری بحث ہے جو اگرچہ ہماری عملی زندگی پر اثر انداز ہوتی ہے لیکن نسبتاً کم۔ اس کے برعکس حیات بعد الموت کے مسئلہ کا اثر ہماری زندگی پر بہت زیادہ ہوتا ہے۔ علامہ اقبال اس مسئلہ کی بحث میں اور کئی مسائل ہمارے سامنے آجاتے ہیں جن کا اس مسئلہ اور ہماری زندگی سے براہ راست تعلق ہے۔ مثلاً روح کیا ہے۔ اس کا جسم کسے کیا تعلق ہے اور خدا سے کیا۔ کیا وہ جسم کے بغیر قائم اور موجود رہ سکتی ہے۔ اگر نہیں تو جسمانی موت کے بعد اس کا وجود کس طرح ممکن ہے اور کس صورت میں۔ کیا روح مختلف اجسام میں منتقل ہوتی رہتی ہے۔ جسمانی موت کے بعد وہ کہاں جاتی ہے۔ اس قسم کے بہت سے مسائل ہیں جو حیات بعد الموت کے مسئلہ سے متعلق ہیں۔ غرض یہ مسئلہ مشکل بھی ہے اور اہم بھی اور مفکرین نے اس پر کافی غور و خوض کیا ہے۔

حیات بعد الموت کا مسئلہ نظری بھی ہے اور عملی بھی۔ جہاں تک اس کے مؤخر الذکر پہلو کا تعلق ہے تقریباً تمام مذاہب میں اس کے متعلق کچھ نہ کچھ لکھا گیا ہے۔ نظری پہلو پر مفکرین نے بحث کی ہے۔ یہ بحث مابعد الطبیعیاتی اور علاقائی دونوں لحاظ سے کی گئی ہے قدیم مفکرین افلاطون اور فلاطونیس انفرادی روح کی بقا کے قائل تھے۔ اور اس طور روح کل کی بقا کا۔ مسلم مفکرین فارابی اور ابن رشد اسطوکی پیرویی میں صرف روح کل کی بقا کے قائل تھے نہ کہ انفرادی روح کے۔ جہاں تک فلسفۂ جدید کا تعلق ہے اس میں اکثر مفکرین نہ روح کے قائل ہیں اور نہ حیات بعد الموت کے۔ جوہر۔ میوم۔ کوٹے۔ نطشے۔ ڈیوی۔ روح اور حیات بعد الموت دونوں کے منکر ہیں۔ بیکن۔ لاک۔ برکلی۔ لوٹزے۔ ولیم جیمز روح اور حیات بعد الموت کو صرف عقیدہ کے طور پر مانتے ہیں۔ اسپنوزا اور شوپنہار انفرادی روح کی بقا کے قائل نہیں بلکہ صرف روح کل کو ابدی مانتے ہیں۔ انفرادی روح اگرچہ باقی رہتی ہے لیکن روح کل کے جزو کے طور پر اور اس طرح اس کی انفرادیت ختم



جو جاتی ہے۔ اسی طرح برگسہ حیات کو نڈی اور ابدی مانتا ہے لیکن انفرادی زندگی کو نہیں بلکہ حیاتِ مطلق کو۔ کائنات اس کی پیروی میں فٹے اور سبک اخلاقی بنیا دہیج کی ابدیت کے قائل ہیں۔ کائنات کے لحاظ سے اصل فضیلت خیر اور مسرت کے امتزاج میں منحصر ہے لیکن اس اعلیٰ فضیلت کا حصول صرف اس چند سالہ زندگی میں ممکن نہیں اس لیے اخلاقیات اس چیز کی معقنی ہے کہ اس جسمانی موت کے بعد روح باقی رہے تاکہ وہ فضیلت کے اعلیٰ میاں تک پہنچ سکے۔ لیکن یہ خیر اور مسرت کا امتزاج ممکن ہے؟ اور اگر ممکن ہے تو کیا اخلاقی طور پر یہ ضروری بھی ہے؟ بہر حال اگر ان دونوں باتوں کو فرض کر بھی لیا جائے تو پھر بھی یہ نکتہ باقی رہ جاتا ہے کہ خیر و مسرت کا یہ امتزاج کبھی نہ کبھی حاصل ہو ہی جائے گا۔ اور پھر اس امتزاج کے بعد روح کے زندہ رہنے کی کوئی وجہ باقی نہیں رہتی۔ تو پھر روح کی ابدیت کو لازم کیوں مانتا جائے۔ اور بقائے روح کو اخلاقیات کا مفروضہ کیوں قرار دیا جائے۔

جہاں تک صرف روح کی بقا کا تعلق ہے اقبال اس نظریے کو بھی قابل قبول نہیں سمجھتے۔ وہ انفرادی روح کی ابدیت کے قائل ہیں۔ ابن رشد کے نظریے پر تنقید کرتے ہوئے خطبہ اول میں فرماتے ہیں "ابن رشد نے جس نے یونانی فلسفہ کی زبردست حمایت کی ارسطو کے زیر اثر وہ نظریے پیش کیا جسے عقلِ فعال کی لافانیت کا نظریہ کہا جاتا ہے۔ یہی وہ نظریہ ہے جو فرانس اور اطالیہ کے ذہن پر زبردست طریقے سے اثر انداز ہوا۔ لیکن میرے خیال میں یہ نظریہ اس نقطہ نگاہ کے بالکل خلاف ہے جو قرآن کریم انسانی انا کی وقعت و منزلت کے متعلق پیش کرتا ہے۔ اس طرح ابن رشد کی آنکھوں سے اسلام کا ایک زبردست ادنیٰ اہم اصول اوجھل ہو گیا۔ اور اس کی وجہ سے اس نے ایک ایسے غلط فلسفہ حیات کو فروغ دینے کی کوشش کی جس کے زیر اثر انسان نہ خود کو پہچان سکتا ہے نہ خدا کو اور نہ کائنات کو۔" اپنے چوتھے خطبے میں اس نظریے پر ان الفاظ میں تنقید کرتے ہیں "تاریخ فلسفہ اسلام میں ابن رشد نے بقائے روح کے مسئلہ پر خالصاً مابعد الطبیعیاتی نقطہ نظر سے بحث کی ہے اور میرے خیال میں بغیر

کسی خاص فائدے کے۔ اس نے حسن اور عقل میں حد فاصل قائم کی ہے اور اس کی بنیاد قرآن کریم میں غالباً 'نفس' اور 'روح' کے الفاظ پر رکھی ہے۔ ان الفاظ نے مسلم مفکرین میں سے اکثر کو غلط فہمی میں مبتلا کیا ہے کیونکہ ظاہر طور پر ان الفاظ سے انسان میں دو مختلف اصولوں کا تضاد معلوم ہوتا ہے۔ بہر حال اگر ابن رشد کا یہ نظریہ اس کے خیال میں قرآن کریم پر مبنی ہے تو غالباً وہ غلط ہے۔ ..... ابن رشد کے لحاظ سے عقل جسم کا حصہ نہیں ہے۔ اس کی نوعیت مختلف ہے اور یہ شخصیت میں نفوذ کرتی ہے۔ اس لیے یہ واحد کل اور ابدی حقیقت ہے۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ کیونکہ 'عقل کل' شخصیت میں نفوذ کرتی ہے اس لیے نفوس انسانی میں اس کا وجود صرف فریب نظر ہے۔ عقل کی ابدی وحدت کا مطلب (جیسا کہ رینان کا خیال ہے) انسانیت اور تہذیب کی بقا تو ہو سکتا ہے۔ لیکن اس کا مطلب انفرادی بقا ہرگز نہیں ہو سکتا۔ غرض ڈاکٹر اقبال کو ابن رشد کے اس نظریے پر دو اعتراضات ہیں۔ اول یہ کہ ابن رشد کے لحاظ سے انسانی انا کی کوئی قدر و قیمت نہیں۔ اگر انفرادی انا، انا کے مطلق کا صرف ایک جزو ہے تو فی الحقیقت نہ اس کا کوئی وجود باقی رہتا ہے اور نہ اس کی کوئی قدر و منزلت ہے۔ دوم یہ کہ ابن رشد کے نظریے کی مدد سے مغربی بقا روح انسانی کے بقا کی نفی ہوتی ہے۔ روح کل کی بقا مسلم ہے لیکن روح کل کی بقا انفرادی بقا کی کوئی ضمانت نہیں ہے۔

اقبال بقائے روح انسانی کے قائل ہیں۔ لیکن وہ اسے نہ اخلاقی مفروضہ قرار دیتے ہیں اور نہ صرف اعتقاداً تسلیم کرتے ہیں۔ بلکہ آزادی ارادہ کی طرح اسے بھی اعلیٰ اخلاق کا انعام تصور کرتے ہیں:

نقطہ نظر ہے کہ نام ادخودی است      زیر خاکِ ماضی از زندگی است  
از محبت مے شود پائندہ تر      زندہ تر سوزندہ تر تابندہ تر

پختہ تر ہے گردشِ بیم سے جامِ زندگی      ہے یہی اسے بجز رازِ دوامِ زندگی



آشکارا ہے یہ اپنی قوتِ تخیل سے گرچہ اک مٹی کے پیکر میں نماں ہے زندگی

حیات بعد المات کو پہلے وہ طبعی طور پر ممکن ثابت کرتے ہیں۔ اپنے ایک مضمون "حیات بعد موت کا اسلامی نظریہ اور سائنس" میں وہ لکھتے ہیں: "انسان کے مرکب دوبارہ زندہ ہونے کا تصور یا نظریہ حیات بعد موت مذہب کی تعلیمات کا ایک ایسا عنصر ہے جو سب سے زیادہ حیرت انگیز بلکہ میں کموں کا ناقابلِ یقین راز ہے۔ مذہب عیسوی کے جو بنیادی عقیدے سب سے زیادہ حیران کن ہیں۔ ان ہی میں سے ایک یہ بھی ہے..... سائنسی دماغ کو یہ تصور محض واحد معلوم ہوتا ہے اور سائنس کے کسی طالب علم کو اس بات کا یقین تو ابھی نہیں سکتا کہ اس کا جو از سائنس سے پیش کیا جا سکتا ہے لیکن زیر بحث موضوع کی روشنی میں مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس تصور کو ممکنات اور عقلی عقیدوں کی صف سے خارج نہیں کیا جاسکتا۔ یہ بات خلاف عقل تو معلوم ہوتی ہے اگرچہ اس تصور کی ایک انتہائی عملی شکل یہ فرض کر لیں کہ ایک انسان جو کسی خندق میں بم پھٹنے سے پاش پاش ہو کر مر چکا ہے اس کا جسم جن جوہری ذرات سے مرکب تھا وہ دوبارہ اس طرح مجتمع ہو سکتے ہیں کہ وہ انسان پھر زندہ ہو جائے، لیکن جو موضوع اس وقت زیر بحث ہے اس کی روشنی میں وجود انسانی کے واحدے یا اکائیاں ان تمام واحدوں یا اکائیوں سے جو ان کے مادی ماحول کی حیات کا کام دے چکے ہیں۔ اس طاقت کے زیر عمل ہیں جس نے انہیں پہلے مجتمع کیا تھا تو اس میں کوئی چیز مزاحم نہیں ہو سکتی۔"

اس اقتباس کے بعد ڈاکٹر اقبال فرماتے ہیں "مندرجہ بالا اقتباس سے یہ ظاہر ہے کہ کس طرح جدید سائنس اور فلسفے میں جوں جوں قطعیت پیدا ہوتی جاتی ہے۔ یہ دونوں بعض ایسے مذہبی عقیدوں کے نئے عقلی جواز دہیا کرتے جاتے ہیں جن کو اٹھارویں اور انیسویں صدی میں سائنس نے خلاف عقل اور ناقابلِ یقین قرار

دے کر رو کر دیا تھا۔

اس کے علاوہ قارئین میں سے جو حضرات مسلمان ہیں ان کی اس اقتباس کا مطالعہ کرنے میں یہ بات بھی ضرور محسوس ہوئی ہوگی کہ ایک فرنگی مفکر نے حیات بعد موت کے تصور کی حمایت میں جو دلیل دی ہے یہ قریب قریب وہی ہے جو قرآن مجید میں اب سے ساڑھے تیرہ سو برس پہلے دنیا کے سامنے رکھی جا چکی ہے۔

پھر یہ بھی قابلِ غور ہے کہ حیات بعد المات کا یہ نظریہ خاص اسلامی نظریہ ہے عیسائیوں میں حیات بعد موت کا جو تصور مذہبی عقائد کا جزو ہے اس کی بنیاد حضرت عیسیٰ کے دوبارہ زندہ ہونے کے ایک مفروضہ واقعہ پر ہے۔ یعنی ایک تاریخی وقوعہ پر جس کے متعلق یقین کیا جاتا ہے کہ دو ہزار برس پہلے ہوا تھا۔ مگر قرآن حکیم میں حیات بعد المات کو زندہ اجسام کا ایک کلی خواص قرار دیا گیا ہے۔ قرآن مجید میں جو دلیل اس بارے میں دی گئی ہے اس کی تحفیں اس طرح کی گئی ہیں:

اس کے بعد ڈاکٹر اقبال سورۃ الواقعہ کی آیات ۶۰-۶۱-۶۲۔ سورۃ الحکمت کی آیات ۱۹-۲۰۔ سورۃ کی آیات ۲-۳۔ سورۃ بنی اسرائیل کی آیات ۵۹-۶۱۔ سورۃ مریم کی آیات ۶۶-۶۷ اور سورۃ الواقعہ کی آیات ۴-۵ میں پیش کرنے کے بعد فرماتے ہیں "جیسا کہ قرآن کریم کی آیتوں سے ظاہر ہے قرآن حکیم نے انسانی حیات بعد موت کے جواز میں جو دلیل دی ہے اس کی اساس تاریخ کے کسی وقوعہ پر نہیں بلکہ ہر انسان کے ذاتی تجربے پر ہے۔ عینہ یہی دلیل سائنس کی جدید تحقیق و تدقیق نے پیش کی ہے اور وہ یہ ہے کہ جس طرح پہلی دفعہ انسانی وجود کے واحدے یا اکائیاں یکجا ہو گئیں اور انسان پیدا ہوا۔ اسی طرح اس کی موت کے بعد ایک بار پھر وہی واحدے یکجا ہو کر اس کی دوبارہ تخلیق کا ذریعہ بن سکتے ہیں۔

مگر یاد رہے کہ یہ حیات بعد موت آداگون نہیں ہے۔ قرآن سائنس کے اس نظریے کی حمایت کرتا ہے کہ تمام زندگی ایک اقدامی حرکت ہے جس میں قدم وچھے ہٹانے کا کوئی امکان ہی نہیں۔" اور اس نقطہ کی وضاحت اور ثبوت کے لیے وہ



سورۃ المؤمنون کی آیات ۹۹-۱۰۰ پیش کرتے ہیں۔

اس طویل اقتباس سے یہ صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ اقبال طبعی طور پر حیات بعد الموت کو ممکن خیال کرتے ہیں۔ وہ اس ضمن میں مابعد الطبیعیاتی دلائل پیش نہیں کرتے۔ ان کے خیال میں مابعد الطبیعیاتی طور پر اسے ثابت کیا ہی نہیں جا سکتا۔ حیات بعد الموت کی حمایت میں صرف مابعد الطبیعی دلائل سے کام نہیں چل سکتا۔ مابعد الطبیعی دلائل سے دل کی تشفی نہیں ہوتی۔ نہ کہ ان سے ہمارے دل میں اطمینان اور اعتماد کی کیفیت پیدا ہو۔<sup>(۱)</sup> "بیشک یہ بھی ایک قدرتی امر تھا۔ مگر ہذا قرآن مجید کی روح کے مین مطابق کہ دومی بعثت کے دوام کے مسئلے کو ارتقاء حیات ہی کا ایک مسئلہ ٹھہراتا۔ کیونکہ ہم اس کا فیصلہ صرف مابعد الطبیعی دلائل کی بنا پر نہیں کر سکتے جیسا کہ بعض فلاسفہ اسلام کا خیال تھا۔"

حیات بعد الموت ممکن الوقوع ہے نہ کہ لازمی اور ضروری۔ اس ممکن الوقوع شے کو حقیقت میں تبدیل کرنے کے لیے فرد کو جدوجہد کرنی پڑتی ہے۔ بغیر جدوجہد اور عمل کے نہ خودی کا استحکام ممکن ہے اور نہ حیات بعد الموت۔ قرآن پاک کی رو سے یہ مین ممکن ہے کہ ہم انسانی کائنات کے مقصود و مدعا میں حصہ لیتے ہوئے غیر فانی ہو جائیں (۲۶، ۴۰)۔ لیکن وہ کائنات کے مقصود و مدعا میں شریک ہوگی تو ایک روز افزون خودی کی حیثیت سے (۹۱: ۷-۱۰) مگر پھر روح میں افزونی پیدا ہوگی تو کس طرح اور یہ کیسے ہوگا کہ وہ فساد اور ہلاکت سے محفوظ رہے؟ اس کا جواب ہے عمل سے ۲۶، ۴۱۔ گویا زندگی وہ فرصت ہے جس میں خودی کو عمل کے لانتہا مواقع میسر آتے ہیں اور جس میں موت اس کا پہلا امتحان ہے تاکہ وہ دیکھ سکے اسے اپنے اعمال و افعال کی شیرازہ بندی میں کس حد تک کامیابی ہوئی۔ اعمال کا نتیجہ نہ تو لطف ہے نہ درد۔ اعمال یا تو خودی کو ہمارا دیتے ہیں یا اس کی ہلاکت اور تباہی کا سامان پیدا کرتے ہیں۔ لہذا یہ امر کہ خودی فنا ہو جائے گی یا اس کا کوئی مستقبل ہے

عمل پر موقوف ہے اور اس لیے خودی کو برقرار رکھیں گے تو وہی اعمال جن کی بنا اس اصول پر ہے کہ ہم بلا امتیاز من و تو خودی کا احترام کریں۔ لہذا بقائے دوام انسان کا حق نہیں۔ اس کے حصول کا دائرہ دار ہماری مسلسل جدوجہد پر ہے۔ بالفاظ دیگر ہم اس کے امیدوار ہیں۔ اندریں صورت یہ بھی ممکن ہے کہ بعض بد قسمت انسان اپنی ہستی کو جو بیخوشی۔ خودی کو بہر حال اپنی جدوجہد جازی رکھنا ہے تاکہ اس میں حیات بعد الموت کے حصول کی صلاحیت پیدا ہو جائے۔"

غرض ڈاکٹر اقبال کے خیال میں آزادی ارادہ اور حیات بعد الممات نہ اخلاقیات کے لیے مفروضات ہیں۔ نہ ہمارے اخلاقی شعور کے بدینیات اور عقل عملی کے مسلمات۔ یہ ہمارے اعمال صالحہ۔ جدوجہد اور کوشش کا نتیجہ ہیں۔ انعام ہیں۔ یہ عمل ہے اور صرف عمل جو ایک طرف انسان کو حیات ابدی بخشا ہے اور دوسری طرف حقیقی آزادی سے نوازتا ہے۔



اقبالؒ کے نظام فکر میں اخلاق کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ انہوں نے اخلاق معیار کو ایک ام الفضائل کی شکل میں پیش کیا ہے لیکن یہ کہیں ایک مقام پر مربوط اور منضبط طور پر موجود نہیں بلکہ اس کے اجزا مختلف مقامات پر منتشر ہیں۔

فاضل مصنف نے نہ صرف اس معیار کی تشریح، اس پر بحث اور اسے حاصل کرنے میں ايجابية اور سلبی اقدار کو پیش کیا ہے بلکہ اقبالؒ کے نظریہ اخلاق کو صراحت سے پیش کرنے کی ایک کامیاب کوشش کی ہے۔